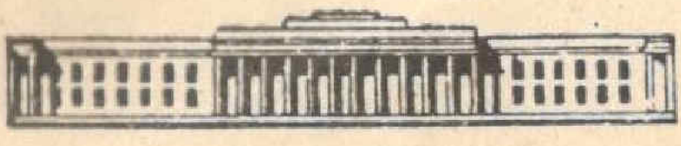
Ф. И. Урманчеев

ЭПИЧЕСКИЕ СКАЗАНИЯ ТАТАРСКОГО НАРОДА

Ф. И. УРМАНЧЕЕВ

ЭПИЧЕСКИЕ СКАЗАНИЯ ТАТАРСКОГО НАРОДА

Сравнительно-исторические очерки



ИЗДАТЕЛЬСТВО
КАЗАНСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
1980

Печатается по постановлению
Редакционно-издательского совета
Казанского университета

Научный редактор — кандидат филологических наук,
доцент *А. Г. Яхин*

В монографии рассматриваются ранее не подвергавшиеся специальному научному изучению образцы героико-архаических, героических, лиро-эпических сказаний татарского народа и дастан книжного происхождения «Тахир и Зухра» в сравнительно-историческом плане. Подробно исследуются сюжет и композиция произведений татарского народного эпоса.

Книга рассчитана на специалистов по истории татарской литературы, аспирантов, студентов-филологов и всех, интересующихся народным творчеством.

У $\frac{70202-006}{075(02)-81}$ 37—79

© Издательство Казанского университета, 1981 г.

ВВЕДЕНИЕ

Важнейшую часть художественного наследия народа составляют произведения народного эпоса — героико-архаического, героического или романического. В них отражается историческое прошлое народа — его многовековая борьба со злыми силами природы, за свободу родины и народа, за социальную справедливость.

В состав татарского народного эпоса входят в основном сказания, истоки которых относятся к длительному периоду этногенеза тюркоязычных народов СССР. И не только первоначальная основа сказаний-дастанов, но и истоки такого своеобразного жанра татарского народного творчества, как баиты, в известной степени восходят к общетюркским эпическим традициям [156, с. 16, 24] *. Говоря об общих памятниках эпоса тюркоязычных народов СССР, следует иметь в виду общность их исторических судеб, при которой существенную роль сыграли общие для всех них этногенетические процессы. Именно поэтому мы находим много общего в фольклоре, особенно в эпосе татарского, башкирского, казахского, узбекского, киргизского и некоторых других тюркоязычных народов.

Речь в данном случае идет не об отдельных сюжетах и мотивах, а о таких больших и художественно цельных эпических произведениях, как «Йир Тюшлюк», «Ак Кубек», «Алпамша», «Кузы-Курпяч и Баян-сылу», «Тахир и Зухра». На это в свое время обратил внимание Л. Т. Потапов. По его мнению, будущие казахские, алтайские, башкирские племена в период господства кыпчаков были объединены общностью исторических судеб. Такое положение продолжалось и в Улусе Джу-

---

* В квадратных скобках первая цифра означает порядковый номер источника, полное название которого приводится в разделе «Литература».

чия (XIII—XIV вв.). Они «обладали общими фольклорными произведениями, широко бытовавшими в то время. Позднее, когда историческая судьба этих племен обособилась и дальнейшая историческая жизнь их протекала изолированно и в различной географической и этнической среде, общие фольклорные произведения продолжали жить и развиваться в различной бытовой обстановке их реальной жизни, в различных исторических условиях и дали свои варианты» [117, с. 132].

Вместе с предками названных тюркоязычных народов в древние этногенетические процессы вовлекались и предки всех этнических групп татарского народа. Об этом свидетельствуют данные археологии, истории, этнографии и языкознания. По мнению исследователей, коренными жителями Среднего Поволжья и Приуралья являются финно-угорские народы. До недавнего времени считалось также установленным, что до начала нашей эры без особых изменений сохранялась культура и этническая целостность края, что лишь иногда сюда проникали угроязычные племена из Западной Сибири [160, с. 7—9]. Однако в своей изданной в 1977 г. работе «Образование языка татарского народа» М. З. Закиев высказал мысль о том, что тюркизация Северного Кавказа, Нижнего и Среднего Поволжья началась еще до нашей эры [55, с. 79]. Это положение он обосновывает многочисленными историческими и лингвистическими данными. Не входя в дискуссию по данной очень сложной проблеме, следует сказать, что высказанная М. З. Закиевым мысль заслуживает самого серьезного внимания и подтверждается также некоторыми примерами из фольклора тюркоязычных народов. Можно считать бесспорным вывод о том, что истоки формирования тюркоязычных народов Поволжья и Приуралья, которые в настоящее время составляют значительную часть населения края, следует искать не только на этих территориях, но и за их пределами, и объяснить указанный факт мощным, по существу, решающим влиянием извне.

Происхождение и формирование тюркоязычных народов Поволжья и Приуралья, в том числе и таких этнических групп татарского народа, как казанские татары и татары-мишари, связаны с несколькими волнами проникновения сюда в основе своей тюркоязычных

центрально-азиатских племен. То есть тюркизация края начинается не только задолго до булгарского периода истории татарского народа, но и до нашей эры. Об этом свидетельствуют данные языка [55, с. 76—79], а также археологические материалы [97, с. 13].

Мощные волны тюркизации края были связаны с движением гуннских орд. Как указывают исследователи, в основе своей это были тюркоязычные племена [14, с. 152—157]. «Летописные источники сообщают о происхождении племен теле и называют их прямыми потомками гуннов»,— пишет Л. П. Потапов и приводит следующие слова из Суйской династийной хроники, относящейся к VII в.: «Предки теле были потомками хунну» [118, с. 150]. Тюркоязычность же племен теле доказывается Л. П. Потаповым достаточно убедительно.

Племена, обитавшие на современной территории Северного Казахстана и Западно-Сибирской низменности, под натиском гуннов двинулись на запад и северо-запад. На рубеже II—III вв. н. э. они появляются на территории современной Башкирии и в Верхнем Прикамье [62, с. 303]. Б. А. Серебренников считает, что первая волна тюркских племен проникла в Волго-Камье из Сибири [138, с. 15].

Но основная волна нашествия гуннов на Европу относится к концу IV — началу V в. Вместе с ними, вернее под их натиском, в Приуралье появляются большие массы тюркоязычных племен [96, с. 49]. «На рубеже IV—V веков,— отмечает А. Х. Халиков,— в Волго-Камье хлынули мощным потоком новые группы пришельцев, среди которых были и тюркоязычные племена» [160, с. 17].

Дальнейшая тюркизация Волго-Камья связана с эпохой тюркских каганатов (VI—VIII в. н. э.). Именно в этот период впервые появляется название *тюрок*. После открытия орхоно-енисейских памятников возникает возможность изучения особенностей древнетюркского языка [25, с. 79; 14, с. 158]. Тюркские каганаты сыграли огромную роль в формировании тюркоязычных племен в Центральной Азии и Южной Сибири. Очевидно, отдаленные предки западносибирских татар тоже вовлекались в процесс консолидации тюркоязычных племен. Возможно, что их происхождение в известной степени было связано и с тем, что в VI—IX вв. в Сибирь

проникают большие массы тюркоязычных племен из Алтая и центральных районов Казахстана [62, с. 284, 304]. О происхождении сибирских татар существует такое предположение: «...Татары отнюдь не являются аборигенами края. В 880 г. в китайских известиях встречаются упоминания о «таттан» (татарах). Судя по китайским источникам, «таттаны жили у горы Иншан, т. е., очевидно, у Алтая» [2, с. 66]. Пожалуй, самое распространенное мнение о происхождении западносибирских татар сводится к следующему: «В этногенезе сибирских татар главную роль сыграли кыпчакские тюркоязычные кочевые племена, смешавшиеся с аборигенным самодийским и угорским населением Западной Сибири» [142, с. 825]. Далее мы в этом убедимся еще раз. Здесь же данная цитата приведена лишь для того, чтобы в какой-то мере сопоставить этногенез сибирских татар с этногенезом татар Поволжья. Выше отмечалось, что аборигенное население Волго-Камья составляли финно-угоры, которые проникли в этот край еще до начала его тюркизации. То есть в этногенезе как поволжских, так и сибирских татар известную роль сыграли и неоднородные угорские племена.

Эпоха же тюркских каганатов оказала существенное влияние также на процесс тюркизации народов Поволжья. Успехи племен тюркютов в VI в. в их походах на запад «позволили Кара-Чурину в 576 г. объявить себя каганом тюркютского удела на Волге и Урале» [160, с. 21]. Так на долгое время (около ста лет) народы Восточной Европы оказываются под властью Тюркского каганата. Официальным государственным языком здесь был, конечно, тюркский. В этих условиях и «создавались основы для формирования родственных по происхождению тюркоязычных народностей» [62, с. 284].

После разделения Тюркского каганата на восточный и западный на рубеже VI—VII вв. эти государственные образования значительно ослабляются. И на территории западного Тюркского каганата — от Кавказа до низовьев Волги — создаются союзы племен, государственных образований (30-е гг. VII в.). Среди них наиболее могущественной была Великая Булгария Кубрата [9, с. 40; 8, с. 163]. Но продержалась она недолго. Одной из причин ее распада было усиление тюркохазарских племен. Под их давлением часть булгарских

племен уходит на Дунай. Другая их часть, сначала оставшаяся здесь же, под давлением арабских войск в середине VIII в. начинает переселяться в Среднее Поволжье и Нижнее Прикамье [161, с. 28].

В конце IX — начале X в. в Среднем Поволжье создается самостоятельное государство — Волжская Булгария. Племена, входившие в состав этого государства, были очень близки к своим тюркоязычным соседям. С этой точки зрения определенный интерес представляет неоднократное употребление М. И. Артамоновым выражения *гунно-болгары,* когда он ведет речь о булгарах до их переселения на Дунай и в Среднеее Поволжье [9, с. 17, 104, 109, 134]. «Общее имя болгар, рано становящееся известным западным писателям, входит в употребление в византийской литературе довольно поздно. Долгое время здесь болгары называются или гуннами, или — по именам двух главнейших племенных объединений — утургурами и кутургурами...» [9, с. 32—33].

В продолжение XI—XIII вв. в Среднем Поволжье формируется единая булгарская народность, которая считается ближайшим предком как казанских татар, так, отчасти, и мишарей [161, с. 55]. По мнению М. З. Закиева, булгары Поволжья сыграли существенную роль и в формировании башкирского народа [55, с. 83, 86]. В указанный период этногенетические процессы в Среднем Поволжье и Западной Сибири происходят несколько обособленно. Это, видимо, отражается и в дошедших до нас памятниках фольклора. Такое замечательное древнее сказание, как «Йир Тюшлюк», отмечено в творчестве западносибирских татар, киргизов, казахов, в то время как в фольклоре поволжских татар оно отсутствует.

Тюркоязычные булгарские племена оказывают мощное воздействие на формирование казанских татар и мишарей. А на формирование сибирских татар они не могли оказать влияния, ибо в Сибирь, видимо, булгары вообще не дошли. Как мы увидим далее, туда довольно мощными потоками проникали потомки булгар — казанские татары и мишари. Но этот процесс происходил гораздо позже и в совершенно иных исторических условиях.

Следует иметь в виду и некоторые другие обстоятельства. Булгары сами относились к тюркоязычным племенам, следовательно, они были близки и к кыпчакам. В XII—XIII вв. тюркоязычные кыпчакские племена обитали на громадных территориях Западно-Сибирской низменности и низовьев Волги. Эти племена считаются «ближайшими историческими предками различных территориальных групп современных сибирских татар» [162, с. 474]. Они же оказали активное воздействие и на формирование поволжских татар. «В окончательном сложении этнической основы татар Среднего Поволжья,— пишет Р. Г. Мухамедова,— кроме булгарских племен, очевидно, большую роль сыграли и другие родственные им племена, в частности, кыпчаки» [108, с. 16]. К тому же следует иметь в виду, что кочевые кыпчакские племена так же, как и ряд других тюркоязычных племен [55, с. 42], проникали в Среднее Поволжье, и весьма интенсивно, еще и ранее [161, с. 66]. О том, что в период господства кыпчаков не только будущие этнические группы татарского народа, но и предки многих других тюркоязычных народов переживали общие исторические судьбы [117, с. 31], свидетельствуют материалы истории, языка, отчасти этнографии и в не меньшей степени данные фольклора, в частности, народного эпоса. К примеру, версии эпоса «Ак Кубек», суть идейного содержания которого уводит нас в домонгольский период, записаны у западносибирских татар и ногайцев [155]. Известно также, что национальные версии эпоса «Алпамыш» имеются у многих тюркоязычных народов [52].

Важные этногенетические процессы происходили в Поволжье и в Южной Сибири в период монгольских завоеваний и Золотой Орды (XIII—XV вв.). Как известно, в XIII в. кыпчакские племена «были покорены монголами и включены в состав империи Чингисхана» [162, с. 474]. Монгольская империя раскинулась на необозримых пространствах, которые включали Восточную Европу, Кавказ, Среднюю Азию, Казахстан, Сибирь и почти весь Китай. Предки всех современных тюркоязычных народов оказались в составе одной империи, правда, с весьма зыбкими границами. Образование Золотой Орды, по русским летописям, или Улуса Джучия, по восточным источникам, было результатом покорения

монголами огромной территории Дешт-и Кипчака [39, с. 57—59].

Объединенные в одно государство многочисленные племена, в том числе и монгольские, стояли на разных уровнях общественно-политического и культурного развития. Монгольских завоевателей нельзя ставить на один уровень со многими завоеванными «земледельческими народами — китайцами, таджиками и оседлыми тюрками,— особенно в области духовной культуры» [39, с. 61]. В связи с этим после монгольских завоеваний на огромных территориях Дешт-и Кипчака происходил исторический процесс, о котором Ф. Энгельс писал следующее: «Каждый раз, когда завоевателем является менее культурный народ, нарушается, как само собой понятно, ход экономического развития и подвергается уничтожению масса производительных сил. Но при длительном завоевании менее культурный завоеватель вынужден в громадном большинстве случаев приспособиться к более высокому «хозяйственному положению» завоеванной страны в том виде, каким оно оказывается после завоевания; он ассимилируется покоренным народом и большей частью вынужден усваивать даже его язык» (Энгельс Ф. Анти-Дюринг.— Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 20, с. 188).

Подобные же процессы происходили и в Улусе Джучия.

На культуру и литературу племен, обитавших на территории Золотой Орды, значительное влияние оказали оседлые земледельческие народности со своими средневековыми городами (среднеазиатские, таджикские, булгарские). В языковом отношении пришлые монголы оказались под сильным влиянием кыпчаков. Видимо, не зря Улус Джучия, кроме названия Золотая Орда, имел еще и другое наименование — Кыпчакская Орда [64, с. 85]. Вот что пишет арабский историк XIV в. ал-Омари о взаимоотношениях половцев-кыпчаков с монголами. «В древности это государство (Золотая Орда.— *Ф. У.*) было страной кыпчаков, но когда им завладели татары, то кыпчаки сделались их подданными. Потом они (татары) смешались и породнились с ними (кыпчаками), и земля одержала верх над природными и расовыми качествами их (татар), и все они стали точно кыпчаки, как будто они одного (с ними)

рода, от того, что монголы (и татары) поселились на земле кыпчаков, вступали в брак с ними и оставались жить в земле их (кыпчаков)» [151, с. 213—214]. Литературным языком Золотой Орды был тюркский, в грамматике которого важное место занимали кыпчакские элементы [39, с. 66].

Предки всех основных этнических групп современных татар оказались под властью Золотой Орды. В ее состав входила и Волжская Булгария, хотя она и сохраняла известную самостоятельность. Юг Западной Сибири, где преобладали кочевые тюркоязычные племена, тоже явился частью Золотой Орды.

Предки отдельных этнических групп татарского народа входили в состав одного и того же государства, но их экономическое и культурное развитие протекало в различных условиях. В Поволжье сказывалось решающее влияние традиций Великой Булгарии, больших средневековых городов, оседлого земледелия. Здесь получили формирование отдельные отрасли наук, особенно гуманитарных, достаточно высокого уровня развития достигла письменная литература, о чем свидетельствует созданное в начале XIII в. прекрасное творение Али «Кыйсса-и Юсуф». Кстати, заметим, что это классическое произведение не могло, очевидно, возникнуть на пустом месте. Видимо, были и другие, может быть, более ранние образцы литературных произведений тех времен [28, с. 67]. Но так же, как и ряд других памятников булгарско-татарской письменности, о существовании которых нам известно из достоверных источников, например, «История Булгарии» Йакуба ибн Ну'мана [122. с. 31], они до нас не дошли. «Кыйсса-и Юсуф», как и некоторые другие памятники, свидетельствует о том, что в XII—XIII вв. возникает общебулгарский литературный язык, составной частью которого явились кыпчакские элементы. Последнее доказывается также конкретным примером из истории народного творчества — фольклорными материалами кыпчакско-латинского словаря 1303 г. «Codex Cumanicus». Исследователи находят много общего между загадками, помещенными в этом словаре, и современными татарскими загадками и считают их первыми дошедшими до нас письменными образцами жанра [169, с. 9, 104; 103, с. 55—57; 68, с. 472—530].

В отличие от Поволжья, в Сибири достаточно ощутимы были традиции кочевой жизни, занятия охотой, скотоводством. Оседлое земледелие здесь не оказывало такого большого влияния, как в Поволжье.

Обособление отдельных этнических единиц народа еще более усилилось после создания на рассматриваемых территориях двух самостоятельных государств — Казанского и Сибирского ханств,— хотя связь между ними никогда не прекращалась. Более того, как пишет Д. Г. Тумашева, «на формирование этнических групп сибирских татар значительное влияние оказал пришлый компонент в лице бухарцев и поволжских татар, число которых в отдельных территориально-этнических группах составляло свыше половины всего тюркоязычного населения» [153, с. 12].

Земледелие, городская культура, письменная литература проникли к сибирским татарам позднее. Этим и определялись некоторые существенные особенности развития их фольклора. Эпос сибирских татар очень близок, а в ряде точек прямо соприкасается с эпосом алтайцев, казахов, башкир. Об этом свидетельствуют такие сказания, как «Алпамыш», «Алтаин Саин Суме», «Кузы-Курпяч и Баян-сылу». Этих произведений, кроме версии эпоса об Алпамыше, нет в фольклоре казанских татар.

Новый этап в жизни всего татарского народа начался после присоединения Поволжья и Сибири к русскому государству. Тесное общение между поволжскими и сибирскими татарами, почти прерванное на несколько веков в результате монгольских завоеваний, получило новые политические и экономические стимулы. Если в продолжение целого ряда столетий наблюдалась весьма интенсивная тюркизация народов Поволжья и Приуралья выходцами из Центральной Азии и Южной Сибири, то во второй половине II тысячелетия, особенно в XVII—XX вв., начинается обратное движение представителей тюркоязычных народов Поволжья, в том числе казанских татар и татар-мишарей в Сибирь для освоения новых земель. В XVII в. «вместе с русскими усилилось продвижение за Урал народов Поволжья (татар, башкир, чувашей) и Севера (коми)» [63, с. 56].

Как уже отмечалось, поволжские татары оказали известное влияние на окончательное формирование эт-

нических групп западносибирских татар. Но это были не предки современных этнических единиц поволжских татар, а их вполне самостоятельные представители с ярко выраженными языковыми, антропологическими и другими признаками. Вместе с собой они несли свой родственный язык (в данном случае — диалект), свою культуру, литературу и, разумеется, свои устные поэтические творения. Именно поэтому, несмотря на ряд существенных особенностей, мы обнаруживаем много общего в культуре, особенно в фольклоре, поволжских и сибирских татар. Следует заметить, что этнография, быт и обычаи сибирских татар почти не изучены. Тем не менее в ряде исследований отмечается «близость культуры сибирских татар к казанским» [162, с. 474]. Это объясняется указанной общностью их исторических судеб, по крайней мере — в главных своих чертах.

Близость, родственность поволжских и сибирских татар особенно убедительно доказываются данными языка. Кроме смешанных наречий уральских, астраханских, касимовских татар и тептярей, татарский язык имеет в своем составе три основных диалекта:

1. Средний, или центральный, диалект поволжских татар, на котором говорит около 1,5 млн. человек казанских татар. Основная их часть живет на территории Татарской АССР. Центральный, или средний, диалект татарского языка положен в основу современного татарского литературного языка.

2. Западный, или мишарский, диалект татарского языка. Носители этого диалекта (более 300 тыс. человек) живут в Горьковской, Пензенской, Рязанской, Воронежской, Оренбургской, Саратовской, Куйбышевской областях и в Мордовской и Башкирской автономных республиках. Но приведенная цифра не отражает реальных данных. Татар-мишарей должно быть гораздо больше, если иметь в виду мишарей, живущих на других территориях. Поэтому в некоторых источниках приводятся другие цифры, которые, видимо, ближе к действительности — от 900 тысяч до одного миллиона [108, с. 32].

3. Восточный диалект, или диалект западносибирских татар. Носители этого диалекта живут в Тюменской, Омской, Новосибирской, Томской и некоторых других областях Сибири [14, с. 286]. В некоторых работах ко-

личество сибирских татар определяется в 100 тыс. человек. Но эта цифра также намного занижена и требует уточнения. На наш взгляд, правильнее отражает действительность другая цифра — более 400 тысяч [62, с. 7]. Эта цифра будет тем более верной, если иметь в виду, что татары, живущие в других областях Сибири (Иркутской, Читинской) и в Алтайском крае, по своему происхождению, очевидно, неразрывно связаны с западносибирскими татарами. Ибо после падения Сибирского ханства «часть тюркоязычных групп «сибирских татар» откочевала на восток, о чем имеются документальные известия русских исторических актов XVII в.» [118, с. 89].

Разумеется, носители этих основных диалектов татарского языка живут не только на указанных территориях. Казанских татар, татар-мишарей довольно много в Сибири, что объясняется переселением XVII—XX вв. Немало казанских татар и в близлежащих областях, к примеру — в Ульяновской [100, см. карты].

* * *

Краткий экскурс в историю показывает, что в происхождении и формировании различных этнических групп татарского народа важную роль сыграли также общие для всех или для большинства тюркоязычных народов (хуннов, гуннов, огузов, печенегов, кыпчаков и др.) компоненты. Предки различных тюркоязычных народов некогда обитали в Центральной Азии и Восточной Европе, они сходились и расходились, создавали могущественные для своего времени союзы племен или государства, которые с течением времени распадались и исчезали. Оставались и продолжали свое развитие лишь различные племена и народности — основные создатели и носители всех материальных и духовных ценностей. Бесспорен также факт генетической родственности всех тюркоязычных народов. Это, в свою очередь, наложило отпечаток на культуру, обряды и обычаи, на устное поэтическое творчество всех родственных народов, в том числе и на татарский фольклор. Следовательно, плодотворное изучение татарского народного творчества, в данном случае народного геро-

ческого эпоса, требует сравнительно-исторического подхода.

Однако не только этим обусловливается сравнительное изучение народного эпоса. В настоящее время в советской фольклористике ведущее место занимает историко-типологический подход. Преимущество этого метода доказано работами В. М. Жирмунского, В. Я. Проппа, Е. М. Мелетинского, Б. Н. Путилова, П. А. Гринцера, Б. Л. Рифтина и др. В данной работе также предпринимается попытка обращения к этому методу.

Говоря о сравнительном изучении эпических сказаний, как и любого другого жанра народного творчества, нужно иметь в виду, что связи между сказаниями различных народов могут быть генетические, контактные и типологические [41, с. 136]. Обнаружить сходные мотивы в сказаниях различных народов нетрудно. Ибо таких общих моментов в целом много — в сюжете, отдельных мотивах, в художественных средствах. Гораздо труднее выяснить — результатом какого из трех родов связей является данный общий для различных национальных версий сказания мотив. Можно не сомневаться только в том, что в эпосе тюркоязычных народов встречаются все эти три рода связей. Только когда речь идет о конкретном сюжете или мотиве, каждый раз необходимо попытаться выяснить род связи.

В данной работе автор не ставит задачи сравнительно-исторического изучения каждого эпического сказания татарского народа в отдельности. Видимо, это будет объектом последующего изучения проблемы. Исключение составит лишь один сюжет, связанный с образом Белого Волка, который дает большой материал для сравнительно-исторического подхода не столько к народному героическому эпосу, сколько к эпосу сказочному, к легендам и преданиям.

В остальных главах работы речь пойдет об одном аспекте проблемы типологии татарского народного эпоса — сюжете и композиции национальных эпических сказаний. Разумеется, при необходимости будет обращено внимание и на типологию образов и изобразительно-выразительных средств.

ПО СЛЕДАМ БЕЛОГО ВОЛКА

В фольклоре тюркоязычных народов образ волка, или благородного Белого Волка, занимает весьма существенное место. Не составляет исключения и татарское народное творчество. Прежде всего образ волка распространен в татарских народных пословицах: «Пища волка и пища молодца — в дороге»; «Подружишься с волком, собака должна быть рядом»; «Голод волк вынесет, не потерпит рабства» [66, с. 644—645] *. На основе многочисленных подобных пословиц известный татарский писатель и ученый Н. Исанбет приходит к следующему заключению: «В пословицах волк выступает как ненасытный, хищный, коварный зверь. В то же время он изображается превосходящим собаку тем, что сохраняет свою свободу, не становится рабом человека» [66, с. 643—644]. То есть в народных пословицах изображаются не только отрицательные качества волка, но обращается внимание и на его положительные черты.

Приведенные слова Н. Исанбета перекликаются с основанным на сравнительном изучении материалов об образе волка высказыванием В. Гордлевского: «В животном эпосе волк — олицетворение глупости, и над ним часто потешается представитель хитрого склада ума — лисица... Труднее, конечно, сказать,— от тюрок ли, от половцев ли пошли приметы о волке как о предвестнике добра» [38, с. 336]. Нужно только заметить, что нет необходимости выяснять, от кого пошли приметы доброго волка — от тюрок или от половцев-кыпчаков, ибо и в том, и в другом случае речь идет о тюркоязычных племенах [14, с. 269].

---

* Перевод фрагментов произведений татарского народного творчества на русский язык, за исключением тех, где указан переводчик, автора данной работы.

В татарских народных сказках, особенно сатирических, волк показывается лишь с отрицательной стороны. Э. Касимов, который специально изучал вопрос о сатире и юморе в татарских народных сказках, пишет, что для волка характерна кровожадность. «Сказка наделяет волка и второй, но очень существенной чертой: он очень глуп. Однако это качество его неотделимо от первого: из-за чрезмерной жадности он при виде своей жертвы теряет рассудок и соглашается на все, лишь бы скорее утолить жажду крови» [73, с. 10].

Как видим, татарские народные пословицы подходят к этому образу в более широком плане. В сатирических же сказках даются лишь отрицательные качества волка. Но это не закономерность для татарских, да и не только татарских, народных сказок вообще, включая все ее жанровые разновидности. В качестве примера можно взять объемистую, исключительно выразительную волшебную сказку «Белый Волк», обладающую широким эпическим содержанием [149, с. 35—60; 148, с. 185—202]. В ней представлен, если можно так сказать, совершенно другой тип волка. Об этом достаточно ясно свидетельствует содержание произведения.

Старший сын царя, взяв с собой сто солдат, выходит на поиски похищенной матери. Как и требуют традиции волшебных сказок, путники доходят до дремучего леса. Они, разбив шатры, останавливаются отдохнуть. Во время обеда к ним подходит некий Белый Волк. Возмутившись тем, что путники остановились в этом лесу без его разрешения, он начинает их прогонять. На это старший сын грубо отвечает: «Ты сам уходи туда, откуда пришел. А то вот у меня сто солдат, сейчас же пристрелят тебя» [148, с. 185],— вызывая тем самым еще бóльшее возмущение Белого Волка. Он продолжает их прогонять. Но молодцы не собираются уходить. Возмущение Белого Волка доходит до предела. Он читает какой-то заговор и дует на них. После этого старший сын царя и все его спутники превращаются в неподвижные камни. То есть Белый Волк отвечает грубостью на грубость. Он верит в свою силу, в свое могущество.

Двух средних сыновей царя постигает та же участь. Лишь младший сын ведет себя иначе. Для сказок это — явление обычное. Младший сын всегда умнее и находчивее своих братьев. И в этой сказке младший сын

изображен таким же. Он попадает в тот же дремучий лес. Встречает Белого Волка. Когда Белый Волк начинает сердиться, он отвечает следующими словами: «Очень устал, утомился. Иду издалека. Если так, то без твоего разрешения я здесь ничего не предприму: и птиц твоих не пострелял, и не покормлю коня. Я уйду» [148, с. 187]. Скромность, обаяние молодца завоевали расположение Белого Волка. По просьбе младшего сына, он возвращает прежний вид его братьев, помогает спасти похищенную дивом мать.

Известно, что происхождение и формирование сатирических сказок относятся к гораздо более позднему историческому периоду, нежели волшебных сказок. Поэтому в сатирических сказках волк изображается лишь с отрицательной стороны. Ибо они, имея аллегорический смысл, одновременно приобретают и известное социальное звучание.

Другое дело — волшебные сказки. В них отражаются первобытные, в целом вполне реальные, в данном случае связанные с тотемизмом, представления людей. Можно утверждать, что в генетически древних волшебных сказках животные, тем более — тотемные, не могли получить сатирического изображения.

Таким образом, волк в сатирических сказках и сказках волшебных — это персонаж, изображенный в произведениях совершенно разных типологических уровней, отдаленных друг от друга на сотни лет. В рассматриваемой нами татарской сказке Белый Волк выступает как могущественный хозяин дремучего леса. Ему безусловно следует подчиняться, его надо уважать. Только в этом случае он протягивает руку помощи. А сила его очень велика. Он может сделать все, что пожелает. То есть изображение волка в данной сказке резко отличается от обрисовки подобных персонажей в других произведениях татарского народного творчества. Белый Волк показывается лишь с положительной стороны. Чем же это объясняется?

Прежде всего данное явление связано с древними традициями татарского фольклора. В ней известна такая легенда: «Когда-то в древности, кочуя по горам и лесам, предки татар заблудились, были окружены врагами и должны были погибнуть. Какой-то Белый Волк взял их под свою защиту, вывел из гор и лесов

лишь ему известными дорогами и спас от уничтожения» [67, с. 565]. Данный сюжет отражается и в некоторых других легендах [150, с 352]. Следовательно, это животное достойно глубокого уважения и почитания.

Пока речь шла лишь о татарском фольклоре. Если же обратиться к творчеству других тюркоязычных народов, можно выявить еще более далекие, древние корни такого глубоко уважительного отношения к Белому Волку, вернее — вообще волку. Почитание волка, отношение к нему как к существу могущественному, в известном смысле — божественному, распространено также в творчестве ближайших соседей поволжских татар — в фольклоре башкирского народа. Как отмечает А. Н. Киреев: «Характерно, что даже происхождение этнонима «башкурт» (башкир) некоторые историки и этнографы связывают с древним обычаем почитания волка как своего тотема, имевшего распространение среди некоторых племен. В юго-восточной Башкирии среди племен Бурзян, Тангаур, Усерган широко распространена легенда, согласно которой мифический волк (на языке этих племен «курт» или «корт») был предводителем башкирских племен в период их переселения на Южный Урал» [75, с. 25].

Такая легенда распространена и в татарском народном творчестве. Только отметим, что в приведенной из сборника пословиц Н. Исанбета легенде волк играет более серьезную роль. Он спасает народ (речь, видимо, должна идти о племени) от полного уничтожения.

«Можно предположить,— продолжает А. Н. Киреев,— что этот этноним, «Баш курт» (главный волк или голова волка), возникший у бурзянцев и тангаурцев, впоследствии стал общим названием башкирских племен и всего башкирского народа» [75, с. 25—26]. Определенный интерес представляет сообщение А. Н. Киреева о том, что в языке башкирских племен волк называется «курт» или «корт». В современном татарском языке для обозначения волка употребляется слово «бүре». В дастане же татарско-булгарского поэта конца XII — начала XIII в. Али «Кыйсса-и Юсуф» волк называется «корт» [28, с. 102, 103, 141]. Возможно, что в диалектах башкирского языка и в письменном памятнике булгаро-татар сохранилось древнее название этого зверя. Данное предположение перекликается с выска-

зыванием ряда ученых о том, что в этногенезе башкирского народа вместе с кыпчаками весьма существенную роль сыграли и древние булгары [90, с. 399; 55, с. 176—180].

В. А. Гордлевский считает, что этноним «башкир — башкорт» относится к половцам. Он пишет: «Один половецкий князь носил тотемное имя «башкорд» — «матерый волк»; за этого половца вышла замуж вдова князя Владимира Давыдовича...» [38, с. 322]. Ко всем приведенным данным об этнониме башкир нужно добавить, что происхождение его относится, очевидно, к далекому прошлому. Ибо этот этноним как обозначение одного из тюркских племен попадает в письменный памятник первой половины X в., притом почти в таком же звучании, что и в настоящее время,— *башгирд* [123, с. 66, 102].

Если идти дальше по следам Белого Волка и обратиться к более древним источникам, выясняются еще более важные факты. С этой точки зрения интересны данные монгольского (быть может — тюркского) народного поэтического творчества, отраженные в монгольской хронике 1240 г. «Сокровенное сказание»: «Предком Чингисхана был Борте-Чино, родившийся по изволению Вышнего Неба. Супругой его была Гоа-Марал» [81, с. 79; см. также: 93, с. 53]. Первым историком, обратившим внимание на эту легенду, был Рашид-эд-дин [22, с. 148]. В переводе с монгольского языка «Буртэчино» (так у И. Н. Березина) значит «серый волк». Имя его жены «Гоа-Марал» переводится как «прекрасная лань».

Обращаясь к материалам по истории монгольских племен, следует иметь в виду, что легенды и предания, связанные с образом волка, появились первоначально в тюркоязычной среде. Притом, как мы узнаем далее, задолго до того, как монгольские племена, тем более такой исторический деятель, как Чингисхан, вышли на арену мирового исторического процесса. Это дает возможность предположить, что приведенная легенда о происхождении Чингисхана попала в монгольскую хронику или из более ранних тюркоязычных письменных источников, или из уст представителей тюркских племен, чьи обширные территории в XIII в. были заняты Монгольской империей.

Об этом же свидетельствуют и материалы эпоса

«Чингизнаме», который в XIII—XIV вв. сложился в тюркоязычной среде и «впитал в себя многое из древнетюркского фольклора» [82, с. 75]. Вот что сообщается о рождении Чингиза в памятнике: «Алангова забеременела без мужа. Она заявила: «На меня спускается луч солнца, от меня же уходит волк». Тогда решили удостовериться. Трое мужчин... стали караулить у шатра Алангова. Незадолго до рассвета они заметили, как с неба спустился белый блестящий свет... Через некоторое время он обернулся светлогривым серым волком» [82, с. 76].

О типологической близости историко-эпических сказаний тюркских и монгольских народов говорят и некоторые другие данные. Так, известное отношение к образу волка имеет главный герой киргизского героического эпоса «Манас», который определяется эпитетом «сивогривый» (көкжал). По этому поводу В. М. Жирмунский писал, что «сивогривым» в творчестве тюркоязычных народов называется волк. Этот образ широко распространен в эпосе и фольклоре как тотемное животное. «Сивогривым волком» называет Каралаев Семетея. В киргизском народно-поэтическом языке «көкжал» — синоним слова «богатырь», «храбрец» [47, с. 122].

Известно, что мотив чудесного рождения героя генетически связан с древнейшими представлениями людей. Имеется он и в эпосе «Манас». Приводя типологические параллели к мотиву чудесного рождения в этом произведении, В. М. Жирмунский отметил, что из многих в международном фольклоре примеров можно привести «аналогичные исторические легенды о рождении персидского царя Кира, Чингисхана и других» [47, с. 99; см. также: 99, с. 328; 92, с. 133].

Существенное место занимает образ волка в огузском народном эпосе, в мифах, легендах и преданиях, в которых Огуз изображается как «легендарный предок тюрок, рожденный серым волком» [38, с. 328]. Типологически близкий к этому мотив отражается и в «Огузнаме» — уйгурской рукописи, хранящейся в Парижской национальной библиотеке» [82, с. 38—39]. В частности, в ней сообщается, что «зачат Огуз-каган от лучей света, которыми озарились глаза Ай-каган — матери героя». [82, с. 39]. Примечательна эта деталь тем, что к ней несомненно близка более поздняя легенда о рождении

Чингисхана. Как уже отмечалось, мать его заявляет, что на нее «спускается луч солнца...».

Дальнейшие действия Огуз-кагана, сообщается в памятнике, тоже связываются с волком. Например, обращаясь к народу в начале своих завоевательных походов, Огуз-каган говорит: «Я стал вашим каганом, возьмем-ка луки и щиты, тамгой пусть будет нам «благодать», «сивый волк» пусть будет ураном...». Сивый волк приносит в одном из боев Огуз-кагану победу, а в трудный момент указывает герою путь к спасению: «Теперь двигайся с войском, Огуз-каган. Веди сюда народ и беков, я буду тебе показывать дорогу» [82, с. 39].

Ряд существенных моментов приведенных легенд довольно ясно перекликается с такими же важными мотивами упомянутых выше легенд татарского и башкирского народа. То есть во всех этих произведениях волк выступает не только как тотемный предок племени или отдельных исторических деятелей, но и как могущественный, по существу непобедимый покровитель и помощник. Это значит, что процесс отчуждения образа волка от достаточно древних тотемистических представлений начался в далеком прошлом, отодвинутом в раннее средневековье.

Очевидно, в тот же период образ волка, или Белого Волка, проникает и в эпические сказания тюркоязычных народов. В частности, об этом свидетельствует хакасский народный эпос «Албынжи» [34, с. 461—532]. В нем Ах-Пуур — Белый Волк изображается как постоянный помощник богатыря Албынжи:

А встанет Ах-Пуур — Белый Волк пред тобой,
Волк-богатырь с гривой густой.
Он вместо коня будет тебе,
Он верным помощником будет тебе [34, с. 499].

(Перевод *И. Кычакова*).

Белый Волк в хакасском народном творчестве выступает как традиционный помощник героя», который «нередко заменяет ему коня» [34, с. 556]. Заметим, что Белый Волк в одноименной татарской сказке тоже приходит на помощь герою в трудную минуту и заменяет ему коня, превращается в птицу Симург и помогает герою подняться на гору Каф [148, с. 192]. Этот эпизод сказки перекликается не только с хакасским

эпосом, но и с дастанами народов Средней Азии. Ибо в них Симург тоже изображается как «сказочная птица, вроде древнего феникса», который «живет на Каф-горе, т. е. на Кавказе, имеет большое тело с человеческой головою и обладает разумом и даром слова» [132, с. 329; см. также: 163, с. 413].

Эпос алтайцев дает возможность проследить путь Белого Волка еще глубже. С этой точки зрения прежде всего заслуживает внимания алтайское героическое сказание «Ак-Тойчы». Главным покровителем героя сказания выступает Белый Волк. Чтобы спасти героя от злого Эрлика, Белый Волк уносит его еще совсем маленьким в пещеру и кормит младенца молоком диких маралух. От этого герой сказания растет по-сказочному быстро и становится настоящим богатырем [117, с. 122].

Этот сюжет перекликается с легендой о рождении Чингисхана. Вспомним, что матерью его была Гоа-Марал. Героя алтайского сказания тоже вскормили маралухи. И, во-вторых, есть в этом сказании и точки соприкосновения с упомянутой татарской народной сказкой: главным покровителем героя выступает Белый Волк. В алтайском сказании впоследствии он превращается в родного старшего брата героя, в татарской же сказке — прекрасного молодого человека.

Внимание многих ученых привлекала легенда о происхождении алтайских тюрок: «Среди нескольких легенд о происхождении тюрок туг-ю, записанных в китайскую летопись, одна особенно ценна. Сообщив, что в 40-х годах V в. Туг-ю жили на Южном Алтае и добывали железо для жуань-жуаней, китайский историк передает версию о том, что Туг-ю происходят из племени Со, обитавшего некогда на север от хунну. Первоначально их было 70 братьев. Старший из них Ниширу родился от волчицы...» [77, с. 276]. Этот вариант легенды является, видимо, одним из самых древних, о чем свидетельствует его тесная связь с первобытными тотемистическими представлениями.

В работах Н. Я. Бичурина приведены еще несколько вариантов легенды. Они обычно связываются с хуннами или гуннами. По мнению исследователей, первые известные в истории тюркские народы назывались хуннами или гуннами [161, с. 19]. Как отмечает А. Х. Хали-

ков: «Настоящее название этого народа было, конечно, не так. «Хунну» называли их древние китайцы. «Хунну» — по-китайски значит «злые дикари» или варвары». В Западной Европе хунну называли гуннами» [161, с. 19].

Хотя основное в высказывании А. Х. Халикова не вызывает возражения [59], в работах последних лет выдвигаются некоторые другие предположения. М. З. Закиев и А. Г. Каримуллин высказывают глубоко обоснованную, подкрепленную детальным анализом исторических и лингвистических данных мысль о том, что тюркские племена обитали в Центральной Азии и прилегающих регионах задолго до хуннов-гуннов [55, с. 30—63; 71].

Это предположение требует дальнейших углубленных исследований. Для нас же в данном случае важно то, что приводимые Н. Я. Бичуриным легенды как раз рассказывают о предках гуннов и древних уйгур. «У шаньюя хунну родились две дочери чрезвычайной красоты»,— говорится в легенде. Вельможи шаньюя считали их богинями. Шаньюй решил, что люди недостойны его дочерей и посвятил их небу. Построил терем на севере от столицы и там поместил своих дочерей со словами: «Молю Небо принять их». Через четыре года около одинокого терема появился старый волк, вырыл себе нору под теремом и не уходил. «Меньшая дочь сказала: «Наш родитель поместил нас здесь, желая предоставить Небу; а ныне пришел волк; может быть, его прибытие имеет счастливое предзнаменование... Меньшая сестра... сошла к волку, вышла замуж и родила сына. Потомство от них размножилось и составило государство...» [27, с 214—215; см. также: 41, с. 201; 124, с. 152].

Чтобы в какой-то мере понять смысл приведенного варианта легенды, следует соотнести его с известными в истории племенами хунну, или гунны, которые, если и не являлись «чистыми тюрками», то имели в своем составе мощный компонент таковых [24, с. 166—167].

Этот вариант легенды рассказывает о сыне, родившемся от младшей дочери шаньюя и его потомках. Другая версия повествует уже о рождении предков определенных тюркоязычных племен от волчицы.

Содержание его таково: предки тукюеского Дома составляли отдельную отрасль Дома Хунну по прозванию Ашина. Один соседний владетель разбил и истребил эту отрасль хунну. В живых остался лишь десятилетний мальчик. Ратники не стали его убивать, отрубили ему руки и ноги и оставили у озера. Появившаяся вскоре Волчица стала кормить мальчика мясом. Вторичная попытка владетеля убить мальчика тоже не удалась. Волчица и мальчик спрятались в пещере с травянистой равниной. «Со всех четырех сторон пещеры,— пишет Н. Я. Бичурин,— лежат горы. Здесь укрылась Волчица и родила десять сыновей, которые, пришед в возраст переженились и все имели детей. Впоследствии каждый из них составил особливый род. В числе их был Ашина, человек с великими способностями, и он признан был государем: почему он над воротами своего местопребывания выставил знамя с волчьею головою — в воспоминание своего происхождения» [27, с. 220—221].

Легенда эта интересна во многих отношениях. Прежде всего — о знамени с изображением волчьей головы. По происхождению этот обычай несомненно тюркский, ибо связан с племенами хунну и с Домом тукю Ашина. Впоследствии он, очевидно, вместе с тюркской легендой о волке-прародителе или волчице-прародительнице перешел и к монголам. Как говорит легенда и история, Чингисхан родился от серого волка и, «чтя своего предка, монголы изображали на знамени золотую голову волка» [38, с. 328].

Данный обычай имел среди тюркоязычных племен столь глубокие корни и широкое распространение, что монголы вынуждены были обратить на него серьезное внимание и объявить своим. Это имело и известное политическое значение, ибо подтверждало как бы близость монгольских племен к племенам тюркским, которые составляли значительную часть Монгольской империи.

Видимо, позже эту традицию переняли и некоторые другие тюркоязычные племена. К примеру, «почитание волка было весьма распространено в Башкирии. Вожди племен, а позже ханы и нередко даже волостные старшины как символ их административной власти носили знак с изображением волчьей головы» [75, с. 26].

Еще более интересны легенды, связанные с именем Ашины. Следует заметить, что китайские источники, очевидно, дают более достоверные исторические сведения. В результате межплеменных войн в конце 30-х гг. V в. Ашина с пятьюстами семействами вынужден был бежать к жужаньцам в Южный Алтай, где начал добывать для них железо [27, с. 221]. По мнению Л. Н. Гумилева, Ашина был вождем дружины, с которой и бежал от хунну и сяньбийцев [42, с. 12]. И сама дружина Ашины имела, если можно так выразиться, непосредственное отношение к легендарному прародителю. Е. Э. Бертельс об этом пишет следующее: «...Китайские хроники VI в., сообщая данные о народе Тукью (Кок-турк), указывают, что дружина тюркских вождей носила название фу-ли, что значит (волк)» [26, с. 74]. Почему же Ашина и его дружина приняли для себя наименование тугю, тоже объясняется китайскими историками. Дело в том, что по своему внешнему виду Алтайские горы напоминают шлем. На монгольский язык слово «шлем» переводится как «тукюе», откуда и происходит название рода — *тугю* или *тукю* [27, с. 221].

Слово «тукю» учеными расшифровывается как «тюркют», то есть «тюрки» с суффиксом множественного числа на монгольском языке [42, с. 22].

В VI в. род Ашины создал государство «Тюркют»— Великую Державу, территория которой простиралась от Приазовья до Маньчжурии и от Южной Сибири до Ирана, Индии и Китая [42, с. 29]. Именно в этот период, то есть в VI в., на востоке, надо полагать — в составе державы Ашины, вместе с другими племенами обитали тридцать татарских племен [42, с. 31]. Местом обитания этих племен были Маньчжурия, берега Амура. По мнению А. Х. Халикова, гунны и тюркоязычные татарские племена населяли территорию до Среднего Поволжья [161, с. 24—25].

В 30—50-е гг. VII в. в прикаспийских степях Северного Предкавказья создается Хазарский каганат, где господствует тюркский язык [55, с. 65]. В состав этого государства входили территории современного Дагестана, Крыма, Приазовья, Придонья, Нижнего и Среднего Поволжья. После убийства последнего хана западного Тюркского каганата в 650 г. хазары оставляют у вла-

сти представителя династии Ашины — «некогда могущественного тюркского рода Ашины» [114, с. 22]. И это вполне естественно, ибо хазары были наследниками Тюркского каганата.

В этот же период приазовские степи и Таманский полуостров были заняты булгарами. В 635 г. их вождь Кубрат создал самостоятельное государство — Великую Булгарию [114, с. 21]. Впоследствии булгары вошли в состав Хазарского каганата. Так возникла «федерация равных, возглавленная хазарским (тюркским) родом Ашины и номинально управляемая каганом, происходящим всегда из этого рода» [114, с. 22]. Династия Ашины правила страной до начала IX в. Таким образом, могущественный род Ашины в продолжение 350 лет стоял у власти — во главе различных (в основном — по названию) тюркских держав.

На основе анализа многочисленных исторических и лингвистических данных М. З. Закиев пришел к выводу, что тюркоязычные татарские племена были известны китайцам еще в конце III в. до н. э. По его мнению, и те тридцать татарских племен, которые, как выше говорилось, в VI в. обитали в Маньчжурии — на территории державы Ашины, тоже были тюркоязычными [55, с. 8, 40—41].

Эта мысль подтверждается, кроме рассматриваемого образа Белого Волка, и некоторыми другими материалами фольклора тюркских народов, в частности, историческими преданиями якутов, которые были собраны и изучены Г. В. Ксенофонтовым. Он их называл устной летописью и на этой основе попытался воссоздать древнюю историю якутов, когда-то обитавших на своей далекой прародине — в Южной Сибири и центральноазиатских степях [88], то есть по существу там же, где и названные тридцать татарских племен. Эту концепцию ярко иллюстрируют рунические надписи на древнетюркском языке «в бурятских степях», которые, по мнению ученого, «были письменами предков якутов, письменами Эллэя [89, с. 7].

В книге Г. В. Ксенофонтова «Эллэйада» представлены многочисленные исторические предания о первопредках якутов — Омогое и Эллэе. В них сообщается о том, кем же были эти герои по своей этнической принадлежности. Например, в одном из первых преданий

(№ 3), помещенных в сборнике, рассказывается следующее: «Отца Эр-Соготоха звали Татаар-Тайма. Это был глубокий старик... Царем у них был Хаан-Боллох. Эр-Соготох-Эллэй при нем был богатырем, вроде главного должностного лица...» [89, с. 16]. Близкие к этому данные приводятся и в предании «Омогой и Эр-Эллэй» (№ 13): «Сначала в эту страну переселился со всем своим семейством, людьми и скотом по реке (Лене) Омогой... Он родом был татарин, раньше жил в братской земле. Ушел оттуда потому, что там происходили постоянные войны. Поселился здесь и жил себе припеваючи, шумно и весело. Значительно позже его приплыл оттуда же татарин Эр-Эллэй» [89, с. 24].

Подобные сообщения в исторических преданиях якутов повторяются довольно часто: «Эр-Соготох-Эллэй был сын татарского царя»; «Рассказывают, что он (Эр-Соготох-Эллэй.— *Ф. У.*) происходил из татар, а его старший брат был у них царем»; «Эр-Соготох-Эллэй прибыл с юга, его отец, как рассказывают, происходил из татар» и т. д. [89, с. 29, 32, 34, 39, 41, 50, 54, 55, 127]. Можно предположить, что такие сообщения, многократно повторяемые в близких к истории преданиях народа, имеют под собой определенную историческую основу. К этому нужно добавить, что, по обоснованному предположению М. З. Закиева, впоследствии татарские племена входили в состав различных тюркоязычных этнических и государственных образований: уйгуров, огузов, хазар, булгар, печенегов, половцев, а в XII—XIII вв.— в состав татаро-монгол.

Для того, чтобы понять, какое отношение имеют к образу Белого Волка и к тюркскому правителю Ашине приводимые факты, следует попытаться понять смысл имени этого сказочно-мифологического персонажа. Прежде всего о масти волка. Слово «ак» в тюркских языках означает «белый, чистый, прекрасный, чудесный, роскошный, великолепный» [134, с. 116—117]. Эти значения нашли соответствующее отражение и в фольклоре.

Очевидно, по древним представлениям, царь любого вида животных обязательно должен быть белым. Например, в татарской народной сказке «Царь змеев Шахмара» змей белого цвета [149, с. 221—226]. Таковым же выступает царь змеев в сказании «Йир Тюш-

териалом, время от времени мы выходили за границы указанных территорий и хронологических рамок. В результате всего этого перед нами поэтическое творчество древних тюрков, в разные эпохи и под разными этнополитическими названиями обитавших главным образом в Центральной Азии. Анализ конкретного материала дал возможность в какой-то степени реконструировать тот путь, который прошли рассматриваемые сюжеты и образ от Центральной Азии и Алтая до Среднего Поволжья и Приуралья.

О характере упомянутых или приведенных здесь легенд, преданий и сказаний нужно сказать следующее. Указанные выше материалы алтайского фольклора зафиксированы в источниках V—VIII вв. Поэтому они существенно отличаются от названных произведений огузского, башкирского и татарского фольклора. В них рассказывается лишь о происхождении племен тукю, гуннов, уйгуров. То есть крупный исторический процесс, продолжавшийся десятки и сотни лет, в них «умещается» в два-три эпизода. И речь идет не столько о важных исторических событиях, сколько о бытовых явлениях. Древние тотемистические взгляды как бы воплощаются «материально». Здесь мы имеем дело с весьма архаической, говоря словами Б. Н. Путилова, с одной из «обобщенно-фантастических форм историзма» [125, с. 168], когда сюжет произведения не может быть связан с какими-либо конкретными историческими событиями. Связь с историей опосредована. Лишь имя персонажа — Ашина — дает основание соотнести эти произведения с крупными историческими процессами. То есть налицо тип историзма народного эпоса в широком смысле слова, когда сюжет конкретного повествования «формируется на основе типовых, устойчиво повторяющихся явлений и отношений действительности» [125, с. 170].

По своей жанровой специфике указанные произведения должны быть отнесены к легендам, которые довольно далеко отошли от конкретной истории и обогатились архаической фантастикой, генетически связанной с общинно-родовыми воззрениями, с первобытными мифологическими представлениями.

Несколько иначе обстоит дело в материалах башкирского фольклора. Башкирские легенды непосредственно

не связываются с происхождением какого-либо племени. Остаются лишь следы почитания волка, поклонения ему. То есть сказывается более высокая ступень эстетического восприятия и отражения действительности.

Фольклорные же творения поволжских татар как бы вообще отрываются от первобытных тотемистических воззрений. Сказка «Белый Волк» не имеет никакого отношения к происхождению народа и является выразительным образцом сказочного эпоса. Так, постепенно сказания о Белом Волке, проходя через различные этапы, типы историзма легенд и преданий, попадают в совершенно новое жанровое окружение, в связи с чем меняется и их художественная природа.

Предполагается, что эти легенды возникли очень давно, еще в период обитания хуннов-гуннов «на южной окраине великой пустыни Гоби» [42, с. 22]. Если же попытаться определить этот период конкретнее, то, по словам А. Н. Бернштама, «сложение гуннского общества на Востоке относится к концу III в. до н. э.» [24, с. 21]. Отдельные ученые относят эту дату даже к XXIII—XIX вв. до н. э. [24, с. 21]. Можно отметить также высказывания о возможности обитания тюркоязычных племен в Центральной Азии и в прилегающих регионах задолго до гуннов [55, с. 30—41].

Возникнув в основном в тюркоязычной среде в глубокой древности, легенды и сказания или их отдельные мотивы о волке, вернее — о царственном Белом Волке, начали свое многовековое путешествие по странам Востока. Они встречаются в фольклоре различных племен и народов: гуннов, алтайцев, хакасов, огузов, хазар, булгар, половцев, башкир, татар... В Поволжье они могли проникнуть вместе с мощными волнами продвижения тюркских народов Центральной Азии на Запад — древних тюрко-язычных племен, среди которых могли оказаться и непосредственные предки татар, гуннов, уйгуров, которые сыграли огромную роль в тюркизации края, возможно, вместе с теми татарскими племенами, еще в V в. обитавшими в Маньчжурии. И если татары Западной Сибири и Среднего Поволжья несут свой этноним с Великой Державы рода Ашины, в состав которой они входили еще в VI в., нет ничего удивительного в том, что образ Белого Волка, возникновение которого, очевидно, связано с древне-тюркскими племенами III—I вв. до н. э. дошел до наших дней в поэтическом творчестве поволжских татар.

ЧУДЕСНОЕ РОЖДЕНИЕ ГЕРОЯ

Произведения татарского народного эпоса в целом включают в свой сюжетный состав, в свою художественную структуру почти все мотивы, характерные для эпических сказаний. Разумеется, в отдельных случаях могут отсутствовать те или иные эпизоды. Но часто даже они выступают как само собой разумеющиеся. Поэтому при сравнительном изучении их можно восстановить.

Ведущая сюжетная линия сказаний иногда осложняется пережиточными явлениями, происхождение которых связано с первобытными обрядами, обычаями, воззрениями. Или в произведении, относящемся к известному историческому периоду, могут оказаться мотивы, восходящие к более древним, чем народный эпос, жанрам фольклора. Например, волшебным или вернее — богатырским сказкам. Сравнительное изучение отдельных эпических творений или их сюжетов, привлечение историко-этнографических данных помогают яснее выявить подобные пережиточные явления.

В ряде древних сказаний известное место занимают наслоения нового и новейшего времени. Последние обнаруживаются довольно легко, потому что они как бы «выпирают» из древней или средневековой художественной ткани произведения. Трудность выявления средневековых наслоений связана с тем, что они иногда художественно растворяются и почти полностью осваиваются сказанием.

Многослойность эпических творений не нарушает художественной целостности отдельных произведений. Объясняется это природой фольклора как вида искусства, когда любое более или менее объемистое произведение отражает явления различных исторических эпох. Во-вторых, всякое отдельное произведение имеет кон-

кретное идейно-тематическое содержание, которое определяется его сюжетом, композицией, содержанием и системой образов.

По своей композиции эпические сказания татарского народа в основном сохраняют классическую последовательность эпизодов. Для воссоздания образа главного героя — эпического богатыря обычно прибегается к изображению его эпической биографии, на которой в своих главных чертах и основывается построение произведения. Эпическая биография богатыря представлена в эпосе многих народов и имеет традиционную, твердо установившуюся последовательность развития. Она занимает важное место и в татарском народном эпосе. И логически выдержанный ход ее развития четко представлен в наиболее древних героико-архаических и героических произведениях. В более поздних лиро-эпических сказаниях она несколько отступает от традиционных канонов и теряет свой героический характер.

В некоторых сказаниях эпическая биография богатыря начинается еще до его рождения. (Если можно так выразиться, это своеобразная предыстория рождения героя.)

В целом ряде сказаний тюркских народов приводится подробный рассказ о бездетных старике и старухе, которые постоянно терпят всевозможные поношения от своих соплеменников. О горе старика Токтарбая рассказывается в казахском героическом эпосе «Кобланды-батыр»:

Дожил Токтарбай до восьмидесяти лет,
(Но) не было ребенка у него!
От горя кровавые слезы лил,
От горя обезумел он:
«Сокол — владыка степей, (но) что он без крыла?
В (этом) мире я ничего хорошего не видал» [79, с. 223].

(Перевод *Н. В. Кидайш-Покровской* и *О. А. Нурмагамбетовой*).

Типологически близкий к этому мотив имеется и в киргизской героической эпопее «Манас»:

От печали Джакып изнемог:
«Если не дал мне сына бог,—
Пользы нет от моих трудов.

Ни к чему мне мои года,
Ни к чему мне мои стада,
Все стада четырех родов!
Сына, сына нет у меня...» [95, с. 308].

Останавливаясь на таких мотивах сказаний тюркских народов, В. М. Жирмунский отмечает их широкую распространенность (узбекский дастан «Алпамыш», отдельные варианты «Едигея», кроме эпоса «Кобланды-батыр», казахские сказания «Шора-батыр», «Ер-Саин», «Тахир и Зухра» и др). [50, с. 13]. Очевидно, древний по своему происхождению сюжет о бездетных родителях в средние века осложняется влиянием идеологии ислама: «Позднейшее мусульманское оформление, обычное в фольклоре народов Средней Азии, наслоилось, вероятно, на очень древнюю основу: как показывает анализ типологически более архаических тюркских и монгольских богатырских сказок, бог или святой, к которому обращалась с молитвой бездетная мать, первоначально должен был мыслиться как племенной тотем, являющийся подлинным отцом чудесного ребенка» [50, с. 13].

Как весьма близкую типологическую параллель к приведенному мотиву можно отметить начало татарского народного сказания «Алтаин Саин Суме». В нем рассказывается о том, как долго жили старик со старухой, но детей у них не было. Однажды старик говорит своей жене о том, что нужно зарезать имеющуюся у них единственную корову, пригласить гостей и получить благословение. Старик со старухой так и сделали. После праздничного обеда остались ноги и голова коровы. Старик предлагает сварить их и угостить первого встречного. Отправившись в путь, старик встретился с белобородым старцем и, угостив его, поведал о своем горе: «У меня нет сына, помолись богу, чтобы дал он мне сына». Старец выполнил просьбу старика. Через год его старуха забеременела и родила сына [129, с. 70—71].

По своему происхождению мотив чудесного рождения героя восходит к первобытной древности, то есть к периоду, когда не могло быть и речи о каких-либо мировых религиях. Например, рассказ о бездетных родителях встречается в таком древнем памятнике народно-

го эпоса, как «Махабхарата», окончательное сложение которого относится к III—IV вв. н. э. [102, с. 7, 66]. В сказании же «Алтаин Саин Суме» этот сюжет подвергся позднейшему и весьма существенному влиянию идеологии ислама. Для этого были серьезные основания. Первобытные мировоззренческие основы мотива были давно забыты. В период средневековья и в новое время широко распространилась идеология ислама, которая в самых разных формах и различными путями проникала, в частности, и в поэтическое творчество народных масс. Отражение этого явления мы и видим в сказании «Алтаин Саин Суме».

Влияние идеологии ислама проявляется в творчестве многих тюркоязычных народов, в содержании и поэтике различных жанров фольклора. Отражается оно и в мотиве чудесного рождения, притом почти в той же или в близкой к рассмотренному случаю форме. Например, в казахском героическом сказании «Кобланды-батыр» герой рождается лишь после долгих молитв, обращенных к аллаху, многочисленных жертвоприношений мусульманским святым-покровителям. В узбекском дастане «Рустамхан» из-за отсутствия наследника Султанхан собирается отказаться от трона и отрешиться от мирской жизни. Лишь по настойчивому совету сановников он получает благословение дервишей и ангелов, после чего у его средней жены Хураим рождается сын Рустамхан [132, с. 85—87, 133—135].

Как предыстория рождения героя рассказ о бездетных старике и старухе встречается в некоторых других произведениях татарского фольклора. В частности, подробное сообщение о горе бездетных родителей имеется в сказке «Змееныш» («Джиланчай»): «В давние-давние времена жили-были, говорят, старик со старухой. У них не было детей. Из-за этого старик со старухой очень горевали: «Кто же будет смотреть за нами, заботиться о нас в нашей старости?»— говорили они и днем и ночью думали об этом» [148, с. 120]. Типологически близкий к этой сказке и к сказанию «Алтаин Саин Суме» сюжет представлен в сказке «Богатырь из теста» («Камыр-батыр»): «В бедности в одном ауле жили старик со старухой. Они жили в бедности, потому что у них не было сына. Они постоянно молились богу, просили, чтобы он подарил им сына» [148, с. 30].

Говоря о приведенных мотивах татарского народного сказания «Алтаин Саин Суме» и особенно сказок «Змеиныш и «Камыр-батыр», следует отметить несомненно их типологически поздний характер. Токтарбай из эпоса «Кобланды-батыр», Джакып из киргизского «Манаса» обеспокоены тем, что некому оставить свои громадные богатства. Султанхан из узбекского дастана «Рустамхан» опечален тем, что у него нет наследника. Представлен этот мотив, как упоминалось, и в «Махабхарате»:

У мадров был некогда царь справедливый,
И щедрый, и сведущий, и терпеливый.
Защитой он был горожанам, крестьянам,
Трудился для блага трудом неустанным.
Все чувства свои обуздал Ашвапати.
Судьба не дала властелину дитяти.
Желая потомства, мечтая об этом,
Себя подчинил он суровым обетам [102, с. 66].

В отличие от всех названных сказаний, в татарском народном героическом и сказочном эпосе представлены мотивы, связанные с бытованием этих произведений в крестьянской среде. Поэтому и мотивировка горя бездетных старика со старухой совершенно иная, нежели в более древних творениях «(Махабхарата», «Манас»).

В целом мотив чудесного рождения героя не очень широко распространен в татарском народном эпосе, как сказочном, так и дастанном. Но встречаются весьма своеобразные его отражения, иногда довольно далеко отошедшие от архаических, первобытных мировоззренческих основ мотива, тем не менее какими-то деталями перекликающиеся с типологически более архаическим эпосом. Интересен с этой точки зрения рассказ о рождении героя сказки «Камыр-батыр». Как известно, в ней рассказывается о горе старика и старухи, у которых нет детей. Отчаявшись, «однажды они думали, гадали и сделали фигуру ребенка из теста. Старуха вышла доить корову, старик колоть дрова. Когда вернулись в избу, были удивлены, ошеломлены: фигура из теста превратилась в мальчика и играет с козлятами» [147, с. 449]. Очень близкий к этому мотив

имеется и в сказке «Курбала» [148, с. 86]. Несколько осложненный за счет влияния идеологии ислама вариант этого же мотива представлен в другой записи сказки «Камыр-батыр». В ней говорится о том, как к бездетным старику со старухой явился какой-то старик и сказал: «Если вы хотите, чтобы господь бог дал ребенка, сделайте тесто, из него слепите нечто наподобие фигуры ребенка и поставьте в печку, а когда выспавшись встанете, посмотрите, что внутри теста» [148, с. 301]. Утром в тесте был обнаружен красивый здоровый ребенок.

Интересен этот мотив, если можно так выразиться, своей материальностью. С современной точки зрения это в полном смысле сказочная фантастика. Но она имеет реальные мировоззренческие основы, связанные с первобытной древностью. Примечателен этот эпизод и тем, что герой появляется на свет без физиологического вмешательства старика со старухой. С этой точки зрения данный мотив является очень редким, почти не встречающимся в тюркоязычном фольклоре. Поэтому его легче сравнить с типологически близкими мотивами эпоса других народов, например, с героическими сказаниями о нартах, где рассказывается об оживлении костей умерших великанов и о рождении человека из камня, правда, не без физиологического вмешательства мужчины или женщины [44, с. 273, 287].

Сравнивая приведенный мотив татарской народной сказки с эпосом народов Кавказа, следует иметь в виду, что сказания о нартах являются одной из древних форм народного эпоса. Что касается мотива рождения героя из камня, то он признается «исследователями одним из самых древних» [4, с. 113; см. также 44]. Древность этого мотива доказывается и тем, что он перекликается с подобными же вариантами хеттского мифологического эпоса, где, как рассказывается, «Кумбари оплодотворяет скалу и становится отцом каменного исполина Улликуми, который к тому же стоит на плечах другого великана — Упеллури (фигура, напоминающая поддерживающего небо греческого Атласа)» [105, с. 86].

Нечто близкое к указанному мотиву можно найти и в типологически архаическом фольклоре народов Африки, в преданиях и сказаниях о происхождении тотеми-

стических предков или просто тотемных животных. Например, в сказке «Как Цагн сделал антилопу» описывается, как центральный персонаж бушменской мифологии Цагн «положил сандалию Квамманга в водоем и сделал из нее антилопу» [86, с. 168]. В другой африканской легенде «рассказывается, что Калунга ударил по термитнику и из образовавшегося отверстия «вызвал» первую пару — Амангуду и его жену» [86, с. 57].

Как видим, сравнительная характеристика лишь одного, изложенного в позднем, если можно так выразиться, крестьянском стиле мотива уводит нас в глубокую древность, по крайней мере — к довольно архаическим формам фольклора.

Весьма своеобразно представлен сюжет чудесного рождения богатыря в классическом образце героических сказаний татарского народа «Ак Кубек». Здесь нет бездетных по традиции старика со старухой, которые, как в сказке «Камыр-батыр», предпринимают определенные шаги, чтобы был ребенок. Будущий эпический герой как бы сам придает необычность своему рождению. Находясь еще во чреве матери, Ак Кубек разговаривает с ней и сообщает, что не хочет явиться на свет обычным путем, а выйдет, «разорвав бок матери». При этом ребенок во чреве говорит о том, что он будет делать после рождения:

Я появлюсь на свет, появлюсь,
Как только появлюсь, опояшусь,
В глубокой воде с лилиями
Весь искупаюсь.
Я появлюсь на свет, появлюсь,
Увижу я этот свет.
У снохи как серебро
Поцелую рот и нос [129, с. 143].

Богатырь разговаривает не только с матерью, но и рядом находящимися женщинами (снохами). Как своеобразный ответ на разговор богатыря звучат слова женщин, стоящих около роженицы:

Положили бы в золотую люльку
И запеленали бы Кобея;
Положили бы в серебряную люльку
И запеленали бы Кобея [129, с. 45].

Первые же стихотворные глубоко поэтичные строки сказания, связанные с рождением богатыря, придают ему лирико-эмоциональную окраску, которая в следующих строках еще более усиливается. Отметим также, что песня снох напоминает распространенные татарские народные колыбельные песни, и не только по содержанию, но и по ритмико-интонационной окраске.

Возвращаясь к рассмотрению содержания указанного эпизода, отметим, что лишь после убедительной просьбы матери родиться по «богом установленному порядку», богатырь соглашается на это.

Такое своеобразное преломление мотива чудесного рождения в народном сознании встречается и в некоторых других, правда, немногочисленных сказаниях. Подобным же образом рождается Гэсэр тангутской версии эпоса, который ведет себя так же: «Гэсэр говорит из утробы своей матери: «Мать! Я выйду через голову!» Мать отвечает ему: «Нет, выходи естественным порядком». И Гэсэр родился по-обыкновенному» [116, с. 5—6]. То есть налицо одно из проявлений бесчисленных форм тысячелетнего мотива чудесного рождения необычайного богатыря. Этот сюжет сохранен в сказании в достаточно архаичной форме, без каких бы то ни было идейных влияний позднейших эпох: позднего средневековья или нового времени.

В некоторых эпических произведениях татарского народа сохранился отдаленный отзвук мотива чудесного рождения героя. В данном случае речь идет о дастане «Курның улы» [129, с. 258—262]. Сказание начинается с сообщения о том, что у царя Стамбула был визир по имени Кур-батыр. Б. А. Каррыев переводит это имя как «слепой храбрец» или «слепец-богатырь» [72, с. 250]. Такой перевод кажется вполне естественным. Он легко объясняется дальнейшим ходом сюжета, по которому герой татарской версии сказания оказывается ослепленным.

Однако можно предположить и другой перевод имени богатыря. Главным героем произведения является не Кур-батыр, а его сын, чьим именем и названо сказание — Курның улы. При этом следует сопоставить татарскую версию с таджикской и особенно — с узбекской. Такое сопоставление исходит из предположения Б. А. Каррыева о том, что происхождение татарского

варианта связано с среднеазиатским [72, с. 254]. Например, в таджикской версии эпоса рассказывается о том, что создателем царства бедняков-дехкан и его справедливым султаном был бывший пастух Гургулишо. Как и многие другие эпические богатыри, он родился необычно. В сказании налицо усложненный мотив чудесного рождения героя. Видимо, он связан с героико-эпическими традициями народов Средней Азии. Гургулишо был рожден красавицей Гулоим-ой в могиле. Отсюда и его имя — Гур-угли, что в переводе на русский язык означает «сын могилы» [29, с. 127].

Еще более выразительно истолковывается имя героя в узбекской версии. В ней рассказывается, что отец Гороглы был вынужден бегством спасаться от гнева правителя-шаха. Его жена беременной осталась на чужбине и перед родами умерла. Но ребенок родился... в могиле... С этим связано, естественно, его вполне закономерное эпическое имя — «сын могилы» [49, с. 194].

Говоря о том, что в узбекской и таджикской вариантах герой выступает под именем Гороглы — Гуруглы, И. С. Брагинский полагает, что здесь «произошла контаминация имени «Кер-оглы со старинным образом героя, родившегося в могиле, образом, давно бытовавшим среди народов Средней Азии» [29, с. 129].

Л. И. Климович предлагает несколько иное и весьма интересное толкование происхождения имени героя. По его мнению, объяснение имени героя не как «сын слепого», а как «сын могилы» связано с попытками создания культа Гер-оглы. При этом Л. И. Климович исходит из высказывания А. Н. Самойловича о том, что предание, в которой имя героя объясняется как «сын могилы», является «новой, несомненно, позднейшей легендой», возникшей, «судя по религиозной ее окраске, в среде мулл» [121, с. V, примечание 1]. Далее в результате распространения легенды среди народа происходило известное переосмысление имени героя, его первоначальная религиозная окраска отступала на второй план [78, с. 251]. Как бы то ни было, религиозный налет, попытку создать культ эпического героя, очевидно, следует считать явлением вторичным. Предание же о рождении героя в могиле, возможно, является своеобразной, но весьма сильной трансформацией мотива чудесного рождения.

По содержанию татарской версии сказания «Курнын улы» более подходит перевод «сын слепца». Потому что здесь ничего не говорится о рождении героя, тем более — о его рождении в могиле. Но предлагая перевод имени центрального персонажа — «сын могилы», нужно исходить еще из одного важного обстоятельства. По своему основному значению слово *кур — кёр — гюр* в татарском, узбекском и казахском языках обозначает не слепца, а могилу.

Все изложенное, на наш взгляд, подтверждает, что в татарской версии сохранился отдаленный отзвук мотива чудесного рождения.

Еще один своеобразный мотив предыстории рождения эпических героев представлен в популярном в фольклоре тюркоязычных народов лиро-эпическом сказании «Кузы-Курпяч Баян-сылу». Он начинается с рассказа о том, что Ак-хан и Кара-хан отправляются на охоту. Их жены остаются дома беременными. Во время охоты Ак-хан и Кара-хан договариваются, что если у одного родится сын, у другого — дочь, то они их поженят. Как следует из сказания, дальнейшая трагическая судьба героя и героини дастана определяется нарушением этого договора. То есть конфликт произведения, во многом и развитие действия и его трагическая развязка оказываются предопределенными, обусловленными предысторией рождения героев.

Близкий к этому мотив представлен и в сказании книжного происхождения — «Тахир и Зухра». Здесь тоже повествуется об охоте Ал-хана и Куль-хана, где они договариваются о том, что если у обоих родятся сыновья или дочери, будут друзьями или подругами, если же у одного родится сын, у другого — дочь, то они впоследствии станут мужем и женой. Дальнейшие действия и в этом произведении разворачиваются в том же плане и завершаются трагически.

Этот мотив встречается и в других национальных вариантах эпоса «Кузы-Курпяч и Баян-сылу» (в башкирском и казахском [18, с. 125, 141; 30, с. 56]); по-видимому, он является общетюркским. Ибо представлен не только в названном сюжете, но и в казахском сказании «Алпамыс-батыр» и некоторых других [15, с. 222].

Довольно широкая распространенность обычая сватовства еще не родившихся детей свидетельствует о том, что он имел реальные историко-этнографические основы. О существовании такого обычая у татар и башкир нет никаких данных. У казахов, видимо, он был. Говоря о действиях героев казахского варианта сказания, М. О. Ауэзов отмечает: «По старинному обычаю «ежекабыл» они сватают своих еще не рожденных детей» [10, с. 35; см. также: 170, с. 70]. Значит, указанный мотив основывается на реальном обычае. Возможно, что его распространение в других национальных версиях генетически восходит к казахскому эпосу.

Рассказ о предыстории рождения героя и о его чудесном появлении на свет имеет многочисленные варианты. Вообще характерно, что описание рождения героя связывается с таинственными, сверхестественными, божественными явлениями. Ибо богатырь обычно воплощает в себе силу и мощь всего рода, племени и народа.

Одним из вариантов предыстории рождения героя является рассказ о девственном зачатии, о партеногенезе. Генетически связанный с первобытными представлениями, он встречался в архаических образцах народного эпоса. В качестве примера можно сослаться на «Махабхарату», где приводится классическое отражение мотива сочетания Кунти с Солнцем:

Утратив сознание, с богом слиянна,
Упала, как будто под ветром лиана.

Сверкающий бог, Озаривший Дороги,
Вошел в ее тело при помощи йоги.

С пылающим богом она сочеталась,
Но девственной, чистой при этом осталась
[102, с. 106].

Встречается этот сюжет и в армянском народном эпосе «Давид Сасунский». В нем рассказывается о том, как предки Давида, братья-близнецы Санасар и Багдасар, были зачаты непорочной девой Цовинар от глотка ключевой воды [34, с. 9].

Эпос тюркских народов дает немного примеров, до-

казывающих мысль о божественном происхождении богатыря. Так, А. Н. Веселовский приводит следующую киргизскую (видимо, казахскую) легенду: «Хан Алтын-Бель запирает свою дочь-красавицу в подземный покой, дабы никто ее не видел. Однажды она спросила свою кормилицу: «Куда уходишь ты время от времени?». Кормилица отвечала, что в великий мир. Однажды, по просьбе девушки, женщина взяла ее с собой; когда же девушка стала смотреть на мир, ей стало дурно, и в это время взгляд божественного ока упал на нее, и она зачала» [31, с. 537]. Вот так от божественного луча солнца и родился, якобы, Чингис.

Выше приводился и другой вариант той же легенды, когда Алангова, мать Чингиса, говорит: «На меня опускается луч солнца, от меня же уходит волк». Здесь же налицо переплетение представлений о божественном происхождении героя и тотемистических взглядов.

Но в тюркоязычном эпосе чаще встречаются более поздние вариации мотива чудесного рождения, притом в самых разнообразных, весьма оригинальных сюжетных ситуациях. Видимо, это связано в основном с средневековыми переосмыслениями весьма древнего по своему происхождению сюжета. При этом речь должна идти, очевидно, не столько о генетической связи тюркоязычного эпоса с эпическими творениями народов древнего мира, сколько о сходстве типологическом. Ибо, говоря более или менее определенно, известный нам тюркоязычный эпос — эпос главным образом средневековый, у ряда народов — киргизов, казахов, узбеков, алтайцев — получивший блестящее развитие. Как показывает конкретный материал, все сказанное относится и к произведениям татарского народного творчества, где представлены позднейшие вариации мотива чудесного рождения героя.

Говоря об отражении в фольклоре сюжета чудесного рождения, следует заметить, что здесь мы мало встретим, так сказать, чистого отражения представлений о партеногенезе, а также о божественном происхождении героя. Речь идет лишь о тех или иных отголосках, древнейшие историко-этнографические основы которых могут быть восстановлены лишь при сравнительно-историческом изучении конкретного материала.

По мнению ряда ученых, представление о партеноге-

незе восходит к эпохе матриархата. Конкретизируя этот вопрос, Ю. И. Семенов пишет, что происхождение подобных представлений связано с оргиастическими праздниками, результатом чего было одновременное рождение множества детей [137, с. 436]. Вместе с отступлением на второй план оргиастических праздников эти древние представления забывались. Исчезало и понимание действительных причин рождения ребенка, что доказывается Ю. И. Семеновым множеством этнографических данных. В связи с этим возникли новые возможности для дальнейшего развития представлений о чудесном зачатии, которые еще в XIX в. засвидетельствованы у целого ряда племен и народов [137, с. 436—437].

Более широкое объяснение данного мотива дает П. А. Гринцер: «Эпический мотив чудесного рождения, по-видимому, имеет более широкую основу, чем пережитки представлений о партеногенезе и обладает более широким значением» [41, с. 159]. По мнению ученого, «в эпосе божественное происхождение героя — традиционный знак его исключительности» [41, с. 180]. То есть мотив чудесного рождения богатыря в данном случае связывается с исключительным, божественным его происхождением. И эта мысль доказывается автором множеством конкретных примеров из народного эпоса, главным образом древнего мира — египетского, индийского, греческого...

Не отвергая эти объяснения о происхождении мотива чудесного рождения героя, заметим, что они существенно дополняют друг друга и помогают понять самые разные варианты сюжета.

Таким образом, рассмотрение мотива чудесного рождения, отраженного в татарском народном эпосе, дает возможность предположить, что генетически он может быть связан в основном с эпосом тюркоязычным, а типологически сопоставляться со сказаниями самых различны народов.

БОГАТЫРСКОЕ ДЕТСТВО

С мотивом чудесного рождения героя в народном эпосе обычно связывается описание обряда наречения именем богатыря, который как в быту, так и эпической традиции тюркских народов имеет ряд особенностей. Например, в казахском героическом эпосе «Кобланды-батыр» этот эпизод описывается так:

Сказали: «Ведь родился лев» —
Очень обрадовался весь народ,
Во все края послали радостную весть.
(Посланники) со стягом в руках
Девять дней созывали людей:
По случаю наречения ребенка именем
Устроил той богатырь Кобланды.
Со стоянки Есимбай, что за озером Елик,
С зимней стоянки Бухаржай
Много кыпчаков и много ногайцев сошлось,
Знатные люди ребенку
Дали имя Букенбай [79, с. 355—356].

(Перевод *Н. В. Кидайш-Покровской* и *О. А. Нурмагамбетовой*).

В татарском народном эпосе нет подробного описания обряда наречения именем героя. Лишь в отдельных сказаниях сообщается о том, что нарекает богатыря обычно отец или дед. Например, в народной сказке «Айгали-батыр», имеющей ряд точек соприкосновения с дастанным эпосом, отец нарекает сына именем своего деда-богатыря [149, с. 289].

Но в татарском эпосе сохранились достаточно четкие отголоски своеобразных моментов этого обряда. В дастане «Алтаин Саин Суме» рассказывается о том, что герою, если он останется дома, грозит неминуемая гибель. Конь предупреждает богатыря об ожидающей его опасности и подсказывает, как спастись от угрозы. Спасшийся благодаря советам своего коня богатырь

решается уйти из родного дома. Когда богатырь уже вышел из дома, родители вспомнили, что их сын не имеет имени. Тогда они вынуждены были вызвать его обратно. И отец нарекает его именем Алтаин Саин Суме.

Нечто подобное представлено и в сказании «Джик Мэрген». Богатырь, у которого было одинокое трагическое детство, тоже до определенных лет живет без имени. Старый богатырь во время сна нарекает его именем Джик. Следует заметить, что оба богатыря — Алтаин Саин Суме и Джик Мэрген — получают имя уже по достижении совершеннолетия, то есть когда они уже готовы к богатырским подвигам.

В эпическом творчестве тюркоязычных народов эта традиция относится к весьма отдаленному прошлому. Например, «нечто вроде обряда инициации обнаруживается и в огузском героическом эпосе. Однако здесь юноша для получения имени (т. е. права быть принятым в общество взрослых) должен проявить первое геройство в борьбе с «земным» врагом (например, с единорогом в уйгурской рукописи «Огузнаме» или на поле брани, как в «Книге моего деда Коркута») [83, с. 66].

В названных выше татарских сказаниях мы имеем дело, видимо, с своеобразным отражением традиций народного эпоса — переменой имени по достижении определенных лет (например, в узбекской версии сказания об Алпамыше — Хакимбеке — Алпамыше). В татарском народном эпосе этот момент выступает в несколько иной форме — герою не меняют имя, а просто нарекают. Вероятно, древние представления, которые в свое время вызвали появление обычая перемены имени, были забыты и в некоторых сказаниях были заменены обыкновенным наречением именем.

Обычай отказа от своего имени или наличие у человека двух имен — известного и тайного — в глубокой древности были распространены достаточно широко. «Некоторые эскимосы под старость меняют свое имя, надеясь на то, что это даст им новую долгую жизнь» [159, с. 282]. Нечто подобное происходит и с героями народного эпоса. Отдаленное отражение этого явления можно увидеть и в сказаниях «Алтаин Саин Суме» и «Джик Мэрген».

Обращает на себя внимание еще одна особенность

имен богатырей, вернее — вообще персонажей татарского народного эпоса. Поволжские татары уже более тысячи лет исповедуют ислам. Для сибирских татар этот срок сокращается до 3—4 столетий. Тем не менее в народном эпосе мы не встретим ни одного имени, связанного или возникшего под влиянием идеологии ислама, в то время как в реальном быту татар их достаточно много: Мухамед, Али, Миннулла, Миннимулла и другие. В народном эпосе же господствуют языческие или, по крайней мере, свободные от влияния мусульманства имена: Алпамша — сказочный богатырь, великан; Йир Тюшлюк — подземный герой; Курның улы — сын могилы; Тимеркендек — железный пуп; Сандугач — соловей; Кюнекей — солнышко... Все приведенные имена имеют определенный эпический смысл и не выходят за рамки традиций тюркоязычного эпоса.

* * *

С чудесным рождением богатыря непосредственно связаны его некоторые волшебные, или божественные, качества. Прежде всего к ним относится *магическая неуязвимость* героя. Этим качеством обладают эпические богатыри многих народов, в том числе и тюркоязычных. Неуязвим Алпамыш тюркоязычного эпоса, который стал таковым в результате того, что дервиш-каландар шлепнул его по спине. То есть налицо позднейшее переосмысление древнего мотива, связанного с чудесным, божественным рождением героя, в духе идеологии ислама. Древность этого памятника достаточно убедительно доказана В. М. Жирмунским, который пишет, что «Алпамыш» — едва ли не древнейший эпический сюжет, сохранившийся у народов Средней Азии» [5, с. 9].

Неуязвимым является Манас — герой грандиозной киргизской эпопеи [47, с. 122]. Сказочной неуязвимостью обладают также персонажи типологически довольно древнего алтайского героического эпоса [154].

Данный сюжет представлен и в татарском народном эпосе. Например, в сказании «Джик Мэрген» сообщается, что богатырь совершенно не чувствовал вонзающихся в него вражеских стрел, то есть он неуязвим. Или возьмем Алпамшу — героя одноименного сказания. В этом близком к народной сказке дастане нет прямого указа-

ния на неуязвимость богатыря. Қылтап-патша захватывает героя в плен во время его богатырского сна, продолжавшегося двадцать четыре дня, бросает в подземелье — зиндан и сверху закрывает чугунной решеткой. Если бы Алпамша был уязвим, его можно было бы убить, тем более спящего. Но с ним, очевидно, нельзя справиться обычным путем. Потому-то его и бросают в зиндан. Доказательством этому служит и сопоставление его с Алпамышем узбекской версии, которого тоже бросают в зиндан. О его магической неуязвимости говорилось выше.

Своеобразно представлен отголосок данного мотива в татарском варианте сказания «Кузы-Курпяч и Баян-сылу». В нем о неуязвимости Кузы ничего не говорится. Однако у него, как и у ряда других эпических героев (Ахилл — «Одиссея» Гомера, Исфендиар — «Шахнаме» Фирдоуси), есть уязвимое место, через которое его можно убить. Это значит, что перед нами так называемая «условная уязвимость» героя — «позднейший мотив, примиряющий представление о его сказочной неуязвимости с рассказом о его гибели» [50, с. 20]. Именно с таким явлением мы имеем дело в сказании «Кузы-Курпяч и Баян-сылу». Правда, Кузы не участвует в больших битвах, что характерно для эпических героев, не сражается один с многочисленными врагами. Поэтому мотив магической неуязвимости героя не играет в сказании особенно большой роли. Однако, как показывают некоторые варианты, смерть Кузы связана с его уязвимым местом [101]. В заключительной части сказания (в сцене отъезда Кузы из кочевья Қара-хана) рассказывается о том, как его догоняет какой-то человек. Он выдает себя за родственника Баян и просит у Кузы «подарок зятя». Вероятно, когда-то в народе существовал такой обычай. Но этот человек требует не обычного подарка. Он просит у Кузы разрешения выстрелить в его колено. По обычаю, Кузы не имеет права отказать. Мнимый родственник невесты Кузы, который сам хочет жениться на Баян, стреляет отравленным луком. В ряде вариантов Кузы впоследствии умирает от этой раны.

Данная деталь интересна тем, что она имеется и в нартских сказаниях осетин и адыгов. Уязвимым местом нартского богатыря Сосруко являются его колени [105, с. 87; 58, с. 39; 33, с. 85]. Генетически же этот

мотив, возможно, восходит к хуррито-кавказскому или скифо-иранскому эпосу, в которых сообщается о том, что уязвимым местом богатыря являются колени [105, с. 87].

Ясно, что мотив магической неуязвимости героя в татарском народном эпосе представлен весьма своеобразно. Наблюдается и известная тенденция изображения этого древнего по происхождению мотива в позднем стиле. Объясняется это, видимо, тем, что в данном случае мы имеем дело с записями, относящимися к XIX и XX вв. Древние историко-этнографические и мировоззренческие основы различных архаических мотивов народного эпоса забывались в реальном быту. Вместе с тем они или выпадали из сюжетного состава того или иного произведения, или оставались, теряясь под многовековыми наслоениями позднейших эпох.

* * *

Если некоторые богатыри народного эпоса, такие, как Ак Кубек татарского сказания и Гэсэр тангутской версии эпоса, начинают проявлять свои исключительные качества еще в утробе матери, то другие показывают его богатырем сразу же после рождения. Так ведет себя Монас киргизского эпоса:

Роженицы исполнив приказ,
Захотели в чистый платок
Завернуть дитя, но тотчас
Мальчик выдернул руку свою.
«Что за чудо! Помилуй бог! —
Удивлялась вслух Канымджан.—
Этот крохотный мальчуган,
Гляньте, выдернул руку свою,
Как мужчина могучих лет.
Бабы, что вы разинули рты!
Помогите ребенка держать!» [35, с. 322].

Нечто подобное мы видим и в татарской народной сказке «Айгали-батыр». У царя было два сына. Когда они немного подросли, «родился третий сын. Как только он родился, его положили в зыбку. Царь, оказывается, бьет младенца по щекам. Но, несмотря на это, ребенок не стал плакать. Удивившись этому, царь дал малышу

в зыбке свой палец. Малыш так сильно укусил палец царя, что он его еле вытянул» [147, с. 400].

Появившись на свет, Ак Кубек сразу уходит к глубокому озеру. При этом он берет с собой саблю отца, что, кстати, является древним общеэпическим мотивом. У озера герой встречается с рыбаком, забирает с собой рыбу и т. д. [129, с. 45]. В этих эпизодах, очевидно, отражается одна из древних форм хозяйственной деятельности сибирских татар — рыболовство, о котором писали многие путешественники и историки Сибири.

О богатырском детстве Ак Кубека свидетельствует и то, что во время возвращения домой он обращает внимание на поведение рыб: окунь гоняется за окунем, щука — за щукой. Увидев это, он приходит к выводу: «Я здесь родился, здесь и стану человеком и буду вести бои» [129, с. 45]. Тем самым еще в детстве предопределяется будущая судьба героя.

При отправлении Дутана из сказочного дастана «Дутан-батыр» вместе с его братьями и сестрами в путь — на поиски невест и женихов — ему было всего семь лет [149, с. 20]. Это тоже является, по-видимому, одним из вариантов сюжета богатырского детства героя.

Богатыри эпических сказаний татарского народа еще в юном возрасте отличаются от всех окружающих детей умом, находчивостью, решительностью, но чаще всего — силой. В некоторых народных дастанах представлен чрезвычайно широко распространенный в мировом эпосе мотив калечения будущим богатырем своих сверстников. Так, в сказке «Камыр-батыр» рассказывается о том, как юный богатырь в первый день ломает ногу одного мальчика-сверстника, во второй день — шею другого [147, с. 449].

Кузы тоже частенько обижает, даже калечит своих сверстников. Как-то во время игры один из мальчиков, рассердившись на Кузы, бросает ему в лицо: «Если бы ты был по-настоящему сильным джигитом, не ходил бы здесь и не хвастался перед нами. Ты бы лучше нашел и привез свою нареченную...». В ряде вариантов сказания этот эпизод является толчком для дальнейшего развития действия [101].

Необычность детства героя может проявляться и в других формах. Например, в дастане «Джик Мэрген»

он единственный остается в живых после грозного нашествия врага. Как и в ряде других сказаний, ему оказывают помощь силы природы (выкормили птицы и дикие животные). Эпизоды дастана, в которых рассказывается о детстве героя, имеют много параллелей в мировом эпосе, как героическом, так и романическом. Воспринимаются они вполне естественно, как эпизоды, с художественной точки зрения оправдываемые глубокими традициями народного эпоса. По мнению Е. М. Мелетинского, «в богатырской сказке северных народов герой большей частью живет один или с малым количеством родичей. ...Его вынужденное одиночество, отсутствие защиты коллектива служат фоном для его героизма, подчеркивают, что он всем обязан своим собственным силам» [106, с. 62].

Одинок Одиссей древнегреческого эпоса: «Он подчеркнуто «одинокий» герой в том особом смысле исключительности рода, когда из поколения в поколение продолжателем рода оказывается единственное дитя: эпическое выражение концентрации родоплеменных сил в их совокупности, эпически воплощенное тождество «всех» в «одном» [165, с. 190].

Мотив одиночества героя распространен и в эпосе тюркских народов. И. В. Пухов пишет, что он встречается «в древнейших пластах эпоса тюркских народов Сибири, особенно в якутских олонхо» [127, с. 59]. И в качестве примера он приводит отрывок из шорского сказания «Кан-Көс»:

> Кан-Көс молод был;
> Вскормившего его отца не знал,
> Родившую и кормившую его мать не знал,
> Совсем одиноким жил [127, с. 59; см. также: 166, с. 27].
>
> (Перевод *И. В. Пухова*).

По мнению И. В. Пухова, «мотив изначальности жизни на земле и связанный с ним мотив первоначального одиночества героя принадлежит к древнейшим в эпосе тюрко-монгольских народов. Здесь, несомненно, отражена общность эпической традиции этих народов» [127, с. 59]. На основе анализа сказания «Джик Мэргеп» можно сказать, что в эту общность входит и татарский народный эпос.

Первый подвиг богатыря тоже совершается еще в период детства. Об этом свидетельствуют сказания различных народов, в том числе и татарский народный эпос. Как рассказывается в сказании «Ак Кубек», на пути героя к дому его поджидает Коден-хан (в тобольском варианте — Кидан-хан) на шестиногом аргамаке. В барабинском варианте встреча начинается с типичных для эпоса расспросов об имени, роде-племени героев. Далее разговор переходит к пререканиям, заканчивающимся взаимными оскорблениями. Разгневанный богатырь отрубает отцовской саблей одну из шести ног аргамака Коден-хана. Так начинается конфликт между героем и ханом.

Как показывает приведенный эпизод, подвиг богатыря может быть изображен как испытание его силы и могущества [155]. Первым помощником в этом деле является конь.

Эпос тюркских народов так же, как и эпические сказания других народов, имеет множество вариантов изображения эпизодов, связанных с мотивом добывания коня. И этот вопрос неплохо освещен в научной литературе. Поэтому здесь остановимся лишь на типичных мотивах татарского народного эпоса.

У эпического героя часто богатырский конь рожден одновременно с богатырем, как это представлено в сказании «Ак Кубек». Возвращаясь после своей первой «прогулки к озеру», Ак Кубек спрашивает у матери о коне, достойном его. На это мать отвечает, что когда она была беременна им, одна из кобыл должна была ожеребиться. Оказывается, от нее родился жеребенок Кызыл Ор.

Примечателен этот эпизод тем, что несет на себе отголосок древного мотива рождения богатыря и его коня в один и тот же день. Хотя в данном сказании прямо не говорится о дне рождения коня, но бесспорен прямой намек на их одновременное рождение. А это, как известно, связано с древними тотемистическими воззрениями.

В наиболее архаичных сказаниях в добывании богатырского коня главную роль играет женщина. Например, в сказании «Йир Тюшлюк» невесте богатыря помогает добывать коня старуха-колдунья. Здесь налицо матриархальные мифологические мотивы. Ибо происхож-

дение образа всезнающей старухи [144, с. 15] и сюжетов, связанных с решающей ролью женщины в судьбе богатыря, восходит к матриархату и к легендарной эпохе амазонок [85]. Выразительно представлен также диалог отца с дочерью по поводу волшебного коня. В качестве приданого отец предлагает младшей дочери то же, что он отдал старшим. Но дочь не соглашается, она требует коня, по прозванию Чалкуйрук, у которого под ребром волшебный, появляющийся только в нужный момент алмазный меч. Конь этот находится под семью слоями земли. Примечательно, что последняя деталь весьма ярко выступает при сравнении ее с радловским истолкованием имени героя — подземный герой. Об этом ученый пишет следующее: «У тобольских татар... главный герой называется Йир Тюшлюк (подземный герой) и получил это прозвание за походы свои и подземном царстве» [129, с. XIV]. Значит конь его также должен быть подземным, потусторонним. И добыть его может только женщина.

В добывании чудесного коня основную роль может играть старый табунщик, как это представлено в сказочном дастане «Дутан-батыр». Отправляясь в путь, богатырь и его спутники посещают старого табунщика, который дает им особый совет: «В косяке серого жеребца, говорит, родился один жеребенок. Ты и возьми его, другой тебе не подойдет... Это будет чудесный конь, все хлопоты, все мучения вашей поездки падут на твои плечи» [148, с. 357]. В данном эпизоде старый табунщик выступает в своей глубоко традиционной роли. Как отмечает В. М. Жирмунский, «образ старого табунщика сложился в кочевом обществе в условиях патриархально-родового строя: важная общественная роль хранителя табунов кочевого племени возвысила его, придав ему черты «мудрого» аксакала, патриарха племени, и почетное прозвище дядюшки, старшего родича, наделенного в богатырской сказке сверхчеловеческой силой» [50, с. 211]. Характеризуя традиционную во всем тюркоязычном фольклоре функцию старого табунщика, В. М. Жирмунский пишет: «Старый табунщик... играет важную роль в монгольских, а также в некоторых алтайских богатырских сказках. При выезде молодого героя он избирает ему чудесного богатырского коня,— без его помощи выезд богатыря не мог бы состояться»

[50, с. 211]. Старый табунщик помогает Дутану выбрать чудесного коня, при этом так и предупреждает героя, что только при помощи этого коня он сможет преодолеть все трудности.

Конь может быть добыт и самим богатырем. Осовремененный вариант такого эпизода представлен в сказании «Алпамша». Здесь герой по существу дважды добывает коня. В первый раз, услышав о том, что Кылтап, претендующий на руку Сандугач, идет войной, он выбирает коней для себя и Сандугач из двух «кавалерийских полков». Выбор коня изображен в традиционной сказочной форме: трехкратно испытывается сила и выдержка лошадей и выбирается самая захудалая. Но налицо и следы позднейших наслоений (кавалерийские полки).

Добывания коня требует выступление Алпамши против Кылтапа. Однако в дальнейшем развитии сюжета добытые таким путем кони не играют никакой роли, потому что они не предназначены для богатыря. Они не обладают никакими волшебными свойствами. Захудалый конь не превращается в тулпара, а просто исчезает из произведения. Алпамша должен иметь чудесного коня, который помогал бы ему в трудной борьбе за Сандугач. И он добывает его у вражеского царя. (Этот эпизод — следствие более поздней поэтической трансформации древнего мотива.) Для достижения своей цели богатырь прибегает к хитрости. Он идет к месту, где спит царь, и обращается к нему со словами:

Дядя Кылтап, дядя Кылтап,
Если отдашь Акбузата, дядя,
Если отдашь Акбузата, дядя,
Пусть Сандугач будет твоей [149, с. 9].

Кылтап во время сна сообщает богатырю, где его Акбузат и как можно его добыть, то есть в сюжет героического сказания вплетается авантюрно-приключенский мотив. «Хитрость не в характере богатырей» [7, с. 117]. Она как бы не соответствует характеру такого могучего богатыря, каким является Алпамша. Следовательно, возникает необходимость восстановить древнейший прототип данного эпизода. Ибо ясно, что в разбираемом варианте он существенно изменен. Видимо, произошло известное смещение лиц и изменение их функций.

В архаической версии сказания в добывании коня герою помогал, вероятно, старый табунщик. Об этом свидетельствует близкий к разбираемому сказанию башкирский вариант — «Алпамыша и Барсын Хылуу» [16, № 19]. Вражеский хан собирает войско, значит, готовится в поход. Алпамша также готовится сразиться с ним. Для этого ему нужен богатырский конь. Он просит своего раба, пастуха по имени Қолтаба, дать ему «светло-саврасого жеребца». За это обещает ему свой дом, свое племя, все свое добро и красавицу Барсын. То есть Қолтаба выступает в роли традиционного старого табунщика. Алпамша обращается к нему с теми же словами, с какими обращается герой татарского варианта эпоса к царю Қылтапу.

Таким образом, царь Қылтап татарской версии причудливо совмещает в себе функции трех действующих лиц: старого табунщика; вражеского царя — соперника Алпамши в борьбе за Сандугач, безымянного жениха, собирающегося жениться на Сандугач. Все это привело к тому, что помощником героя в добывании коня оказался не старый табунщик, а (неожиданно) вражеский царь Қылтап.

Смысл двукратного добывания коня своеобразно разъяснен В. Я. Проппом. Ученый считает, что сказочно-эпическому богатырю в состоянии помочь лишь замогильный конь, подаренный ему предком-отцом [119, с. 154—157].

С этой точки зрения следует обратить особое внимание на масть коня. Как и в ряде других сказаний тюркских народов, его назвали «Акбузат». В переводе на русский язык — это значит «бело-сивый конь». Белый цвет связан с достаточно архаичными представлениями о замогильном коне [119, с. 157—159].

В татарском народном эпосе есть и конкретное указание на замогильное происхождение богатырского коня. Известие о чудесном коне и волшебном оружии Джик Мэрген из одноименного сказания получает во время магического сна из уст старого богатыря. Так центральный персонаж выступает как наследник прежних могучих богатырей и прямой продолжатель дела своего отца. Для этого он и получает замогильные дары. Старец ему сообщает, где находится аргамак, лук и стрелы его отца [28, с. 35].

В подвигах богатыря огромную роль играет его оружие: меч, сабля, копье, которые иногда имеют собственное название. Чаще всего это — волшебное оружие, доставшееся богатырю по наследству (в сказаниях «Джик Мэрген» и «Ак Кубек»). Иногда конь и волшебный меч добываются одновременно. Как отмечалось, Йир Тюшлюк получает коня с волшебным, появляющимся только в нужный момент волшебным мечом под ребром.

В отдельных случаях в добывании оружия ведущую роль играет волшебный кузнец, который кует для богатыря чудесное оружие. Так, в сказании «Ак Кубек» описание вторичного добывания сабли носит следы позднейших влияний. В связи с этим в произведение проникают некоторые мотивы, которые не совсем соответствуют его героическому духу. В одном городе герой добывает 66, в каком-то ауле 77 топоров. Находит мастера, который изготавливает из них саблю. Весьма показательна хвалебная речь богатыря, напоминающая обрядовые благопожелания:

Пусть через двери войдет к тебе богатство,
В окно * пусть светит тебе солнце!
Пусть у тебя будет много лошадей,
Да умрешь ты в изобилии! [129, с. 148].

Характерен этот эпизод и тем, что в нем рассказывается, как «богатырский меч выкован особо искусным (волшебным) кузнецом. Таких волшебных кузнецов знает эпическая поэзия всех народов, знакомых с обработкой металлов; образ этот подсказан бытовыми условиями, когда это искусство не имело еще широкого распространения, а потому особенно ценилось и было окружено суеверными представлениями» [50, с. 22]. И это относится не только к далекому прошлому, но и к современности. Об этом рассказывает С. Кулик в своей книге «Кенийские сафари»: «Из дальнейшего разговора я выяснил, что он (кузнец.— *Ф. У.*) придавал собственному ремеслу какие-то сверхъестественные свойства, «одушевлял металл». Кузнец явно верил, что его роль в плавке металла минимальна, что металл «получается,

* Имеется в виду дымовое отверстие юрты.

потому что так хочет огонь». «Я-то постараюсь, чтобы все было как надо,— заключил он.— Но дело не во мне, а в огне» [91, с. 134].

Сделанное кузнецом-волшебником оружие богатыря, как и добытые другим путем, оказывается чудесным, в известном смысле — волшебным.

Таким образом, во всех рассмотренных мотивах эпические сказания татарского народа перекликаются с эпосом многих, в основном тюркоязычных, народов. Поскольку речь в данной главе шла главным образом о древних мотивах, связанных с героико-архаическим эпосом и с богатырской сказкой, то отмеченные выше сходства должны быть определены в основном как типологические.

ПОИСКИ НЕВЕСТЫ

Если подойти к эпическим сказаниям татарского народа строго дифференцированно, то нужно иметь в виду, что, как любое другое художественное произведение, каждое из них имеет конкретный сюжет. Здесь, однако, речь пойдет не о сюжете каждого произведения в отдельности. Ибо это уже сделано в ряде исследований по татарскому народному эпосу. Исходя из проблематики данной работы, мы будем говорить лишь о ведущих сюжетах татарского народного эпоса в целом в сравнительно-историческом плане. Ибо довольно часто одни и те же сюжеты повторяются в различных сказаниях, разумеется, со всевозможными вариациями.

Первое место среди них принадлежит, пожалуй, героическому сватовству, или поискам невесты. По словам В. Я. Проппа, «женитьба героя когда-то составляла один из главнейших сюжетов эпоса» [120, с. 87]. Следует добавить, что не только когда-то, если под этим словом подразумевать древность, но и в средневековье. Об этом достаточно убедительно говорят, в частности, такие сказания народов Востока, как «Кузы-Курпяч и Баянсылу», «Мурадхан», «Тахир и Зухра» и целый ряд других.

О поисках невесты или невест рассказывают популярное в татарском и башкирском фольклоре «Сказание о Туляке», известные в киргизском, казахском и татарском фольклоре варианты дастана «Йир Тюшлюк», распространенные в казахском и татарском народном творчестве произведения «Дутан-батыр» и другие. Все они объединены в одну группу потому, что поиски невесты, или героическое сватовство, занимают в них господствующее место. По жанровому своеобразию они могут быть отнесены к героико-архаическому эпосу.

Следует, однако, помнить, что ни один сюжет: ни богатырское сватовство, ни защита родины или родного

края и народа, ни борьба против врагов, стоящих выше богатыря в социальном отношении,— не может быть, за редким исключением, представлен в народном эпосе, если можно так выразиться, в чистом виде. В данном случае речь идет лишь о ведущих сюжетных линиях тех или иных сказаний, идейно-тематическое содержание которых связано с поисками невесты.

Начало героического сватовства и поисков невесты обычно обусловливается различными причинами. Прежде всего оно может быть простым продолжением эпической биографии богатыря. Так оно показано в наиболее архаичных сказаниях типа «Йир Тюшлюк», «Дутан-батыр». В них рассказывается о том, что когда богатыри достигли определенных лет, им всем наступила пора жениться. Так мотивируется этот шаг богатырей не только в татарских версиях указанных произведений, но и в казахской и киргизской. Можно, пожалуй, подчеркнуть одну весьма существенную особенность татарской версии сказания «Йир Тюшлюк», отразившуюся в данном мотиве. Дело в том, что именно Йир Тюшлюк предлагает своим братьям сказать отцу о том, что наступила пора им всем жениться. При этом он выдвигает весьма серьезное обоснование необходимости женить их на семи сестрах. Это, по мнению героя, необходимо для сохранения прочной дружбы между братьями. Ибо такая женитьба не может вызвать разногласий, раздоров в семье.

В «Сказании о Туляке» началу героического сватовства предшествует целый ряд событий. Туляк постоянно терпит обиды от своих ста товарищей и оказывается вынужденным уйти от них.

Обычно богатырское сватовство в народном эпосе носит действительно героический характер («Сказание о Туляке»). Как говорится в дастане, уезжая от товарищей, Туляк вовсе не думал отправиться на поиски невесты. Можно предполагать, что данный сюжет попал в сказание случайно. Однако это вполне оправдано логикой исторического развития общественных отношений: разложение первобытнообщинного строя было связано прежде всего с развитием хозяйства и как следствие этого — с борьбой за создание семьи. Таким образом, небольшое по объему эпическое произведение вбирает в себя отражения важнейших исторических

процессов, которые происходили в продолжение веков и тысячелетий.

В «Сказании о Туляке» героическое сватовство выступает в своей древнейшей форме. Перед нами — столкновение и борьба героя с морской девой, дочерью хозяина водной стихии Чачдархана. Схватка между женихом и невестой перед свадьбой и брачной ночью — мотив сам по себе очень древний [119, с. 303—309; 53, с. 265]. Он передает известные явления эпохи матриархата или процесса столкновения материнского и отцовского рода. В еще большую древность углубляется этот мотив в том случае, когда речь идет о предбрачном столкновении между человеком и представителем иной стихии, в данном случае — водной. «Изначальная принадлежность жениха и невесты к разным мирам обусловливает, по-видимому, и другой широко известный эпический мотив — их предбрачного поединка» [40, с. 251], связанный с чрезвычайно распространенными воззрениями первобытного общества. Поэтому он очень популярен как на Западе, так и на Востоке («Китаби Коркут», «Манас», «Сорок девушек», «Тысяча и одна ночь», «Давид Сасунский», «Шахнаме» Фирдоуси и др.).

В сказании о Туляке, и в башкирском, и татарском его версиях, он представлен в несколько смягченной форме [75, с. 71—87]. Между женихом и невестой происходит как бы мирное (особенно сначала), но упорное и продолжительное состязание. Об этом свидетельствует стихотворный диалог между Туляком и морской девой. Будучи представителем иной стихии, дочь Чачдархана обладает магическими свойствами, прозорливостью. Она сразу же догадывается, что перед ней Туляк, который вынес немало бед до встречи с нею:

Красивый Туляк, сын молодого,
Когда твой конь бежал быстро,
и от быстроты твои руки одеревенели;
и когда ты не знаешь моего имени,
Как же ты попал сюда,
или ты притворяешься незнающим для того,
чтобы легче насмеяться надо мною?
Но я знаю твое имя — ты Красивый Туляк,
сын Сари Маркаса, сказала она ему [146, с. 67].

(Перевод *Л. Суходольского*).

Имени красавицы Туляк не знает, просит ее представиться. Диалог продолжается. Туляк не отпускает девушку. Но морская красавица предупреждает Туляка, что условия жизни у них совершенно другие, он у них не сможет жить. В варианте, приводимом Р. Игнатьевым, об этом говорится так: «Уйди отсюда скорее, не то тебе худо будет: здесь водяное царство, и никто из людей не может подходить к берегу морскому, а ты человек!» [57, с. 209]. Однако как герой эпического сказания, который не привык отступать, Туляк достаточно настойчив. Тогда морская дева пытается откупиться подарками, предлагает ему «золотую серьгу», «два шарфа и два перстня», «золотой гребень и лунообразное зеркало». Но Туляк отказывается от этих даров. Ради нее он отрекается от своих родителей, отца и матери: «Отрекаюсь для тебя, дочь воды, от матери своей, которая носила меня в своей утробе девять месяцев..., (отрекаюсь) от своего отца, у которого раздвоенная борода, который обвертывал меня черною соболевою шкурою, садил меня на золотоподобное колено...» [146, с. 68].

Такой мотив в народном эпосе встречается сравнительно редко. Чтобы его понять, следует исходить из художественной особенности произведения, из его основного конфликта. Видимо, родители Туляка выступают как сторонники традиционных требований родовых отношений. Богатырю приходится вести борьбу и против общинно-родовых отношений и заставить морскую деву выйти за него замуж. Диалог между персонажами не дает положительного результата. Постепенно эта схватка приобретает форму физического столкновения, когда морская дева хочет уйти под воду, а Туляк не отпускает ее. Сначала кажется, что герой терпит поражение.

В варианте Л. Суходольского девушка, спустившись под воду, запирается во дворце и не пускает Туляка. Три дня прождав, он начинает свое новое наступление: наказывает водяное царство солнечным зноем. Тем самым Туляк побеждает и хозяина водной стихии, и его дочь: «Чачдархан с дочерью начали просить у него прощения, чтобы он не погубил их» [146, с. 70]. После этого морской царь отдает за Туляка свою дочь, «с которою и жил Туляк тот несколько времени благополучно и счастливо...» [146, с. 70]. Но счастье продолжалось недолго. Ибо Туляк — прежде всего человек, хотя

и обладает известными чертами сказочного героя (жизнь в подводном царстве, своеобразно замещающая путешествие в иной потусторонний мир). Героическое сватовство завершается тем, что богатырь возвращается обратно на землю вместе с морской красавицей и с приданым.

В сказании сюжет богатырского сватовства выступает в своей весьма архаичной, следовательно, довольно простой, если можно так выразиться, мифологизированной форме. Здесь нет кровавых и долгих битв за невесту или за спасение похищенной жены, как, например, в несомненно более позднем по происхождению казахском героическом эпосе «Кобланды-батыр» или общетюркском «Алпамыше». Ибо в «Сказании о Туляке» борьба идет не между людьми, допустим, представителями различных, враждебных племен и народов. Здесь человек борется с представителями иной стихии, другого мира, которые обладают какими-то атрибутами магии. Чтобы их победить, подчинить себе, человек тоже должен обладать известными магическими свойствами. Туляк, обладающий ими, может наказать водяное царство солнечным зноем. С этой точки зрения он напоминает древнего колдуна, мага, жреца и шамана, способного войти в общение с потусторонними силами и со всевозможными духами. Все сказанное значит, что борьба за невесту в данном сказании изображается в мифологическом плане.

Нечто подобное наблюдается и в сказании «Йир Тюшлюк». Правда, здесь сначала речь идет о взаимоотношениях между людьми. Герой женится на младшей дочери хана. Но его отец, попав в беду на пути домой, жертвует им и соглашается отдать его дракону-аждаха. Характер этого поступка хана выступает весьма рельефно при встрече Йир Тюшлюка со своей невестой. Она не принимает приветствия богатыря, бьет его по рукам. На вопрос: «Почему она так делает?» — невеста отвечает: «Чем радоваться встрече с таким джигитом как ты, лучше горевать — не видя его» [129, с. 358]. На последующие удивленные вопросы героя она тоже отвечает вопросом: «Почему тебя отец отдал змею?»

Близок к этому данный момент и в казахской версии сказания [70, с. 15].

По татарскому варианту, богатырь после выяснения

всех обстоятельств решается ехать к змею. Так первая женитьба героя на земной девушке оказывается фиктивной.

Встреча Йир Тюшлюка со змеем описывается весьма своеобразно. Змей, оказывается, сторожил богатыря не по своему желанию, а по требованию одного «змеиного падишаха». Если в казахской версии Ер Тостик «проваливается», убегая от старухи-колдуньи, а в киргизской — в борьбе с ведьмой оказывается в подземном царстве [70, с. 17; 167, с. 89], то в татарской — змей просто ведет богатыря под землю. Они проходят через стадо змей и оказываются в городе. То есть описание попадания героя в подземное царство в нашем варианте представлено в «несказочном» стиле. Важно подчеркнуть то, что Йир Тюшлюк, как и Туляк, попадает в иное — подземное — царство, где обитают существа другого, нечеловеческого мира — змеи.

Во дворце богатыря встречает царь змеев — Белый Змей (сравните с образом Белого Волка).

Белый Змей, не спрашивая согласия, женит Йир Тюшлюка на своей дочери, которая превращается в прекрасную девушку. Последнее так же довольно часто встречается в татарском народном сказочном эпосе, как и превращение прекрасной девушки в змею... Интересно здесь другое — древний мотив вторичной женитьбы богатыря под землей, что в целом не противоречит требованиям традиций эпических произведений, особенно сказок.

Так же, как и в «Сказании о Туляке», здесь мы встречаемся с мотивом женитьбы богатыря на сказочно-демонической представительнице иного мира. В этом сказании нет продолжительных битв и походов в поисках невесты. Но налицо мифологические мотивы, связанные с первобытной древностью. Интересно и то, что женитьба богатыря явилась причиной второй его женитьбы на представительнице иного мира. По этому поводу исследователь киргизского героического эпоса «Манас» Э. Абдылбаев, на наш взгляд, совершенно правильно пишет: «Эпические герои на первых этапах традиции героического сватовства побеждают злых мифических чудовищ... и женятся на дочерях мифических персонажей» [1, с. 10].

В татарской версии сказания «Йир Тюшлюк» ничего не говорится о борьбе богатыря с мифическими чудовищами. Он не ищет невесты. Но здесь все же изображается выступление героя против змея и женитьба на его дочери. Представлено в сказании и испытание героя. Только начинается оно после женитьбы. Отец жены богатыря — падишах змеев просит зятя построить отдельный дом, рядом — караван-сарай... Строительство дома и караван-сарая требует от богатыря больших усилий, сказочных подвигов, что обычно составляет суть героического сватовства.

Существенную роль играет сюжет героического сватовства в сказании «Алтаин Саин Суме». Когда богатырь уезжает из дома, не известно, куда и зачем он едет. Инициативу как бы перехватывает богатырский конь, который останавливается, не хочет идти дальше и молвит человеческим голосом, что отсюда, мол, поедем в город хана, у которого есть прекрасная дочь. Для того, чтобы получить ее руку, герой должен вынести целый ряд сказочно-мифологических испытаний: победить мать семисот Йилбегенов, то есть невиданное чудовище, перепрыгнуть на своем коне через огонь, который достигает до небес, добыть семь волшебных жеребцов, умереть от множества ран, полученных во время битвы с неожиданными врагами и быть оживленным своим конем. Лишь после этого герою удается жениться на дочери хана — представительнице человеческого рода.

Это сказание требует сопоставления с алтайским героическим эпосом. И прежде всего по своему сюжету, в котором преобладают сказочные мотивы: борьба за создание семьи, огромная роль коня, обладающего магическими свойствами. С этой точки зрения интересно высказывание Л. П. Потапова. Он считает, что эпос алтайцев «Дьангар» является более ранним предшественником калмыцкого «Джангара» [117, с. 127]. Последний А. А. Петросян характеризует следующими словами: «Каждая из двенадцати песен-поэм «Джангариады» представляет историю отдельных богатырских деяний, повествуя об удивительных приключениях героев, путешествовавших по неведомым странам на земле и в преисподней, вышедших на поиски попавшего в беду друга или ушедшего от возмездия врага. Героические походы богатырей переплетаются с романтическими

приключениями, в ожиданиях долгожданной встречи с девушкой, достойной невестой богатыря...» [113, с. 16]. Характеризуя алтайские сказания, И. В. Пухов пишет: «Самым большим из них было сказание про великого богатыря Дьянгар-Боодо — отца всех богатырей. Говорят, это сказание исполнялось в течение семи дней» [126, с. 25].

В сказании «Алтаин Саин Суме» нет таких широких картин, рисующих всевозможные приключения героев. Очевидно, это объясняется его небольшим объемом.

Эпос «Дьянгар» состоит из девяти былин. Среди них былина «Алтай-Сюме». Легенда о бытовании «Дьангара» у алтайцев была рассказана Л. П. Потапову Н. У. Улагашевым [126, с. 25], который «лично эту былину знал только понаслышке, но не пел ее» [117, с. 127]. Татарская версия былины «Алтай-Сюме» была записана у барабинских татар под названием «Алтаин Саин Суме» [117, с. 127]. Это высказывание Л. П. Потапова подтверждается и идейно-художественным содержанием сказания. По словам И. В. Пухова, «сватовство героя и сопутствующие ему богатырские подвиги являются темой всех без исключения алтайских героических сказаний: без «героического сватовства» невозможно представить себе алтайский эпос (как и хакасский, бурятский, якутский). Брак строго экзогамный...» [126, с. 32]. Такое же явление мы видим и в сказании «Алтаин Саин Суме».

О близости сказания «Алтаин Саин Суме» к алтайскому героическому эпосу свидетельствует не только его идейно-художественное содержание и сюжет, тесно связанный с богатырским сватовством, но и некоторые другие его элементы, в частности, сложное имя богатыря, в составе которого есть слово, подтверждающее его связь с Алтаем.

Об этом же свидетельствует и образ матери семисот Йилбегенов. Из сказания не совсем ясно, о какой старухе идет речь в данном случае. Быть может, ее можно сопоставить с Дельбегеном алтайского героического эпоса. Как пишет А. А. Петросян, «через многие эпические сказания алтайцев, например, проходит образ семиглавого чудовища Дельбегена, пожирающего людей» [113, с. 10].

Сюжет богатырского сватовства и некоторые другие особенности сказания «Алтаин Саин Суме» доказывают, что это произведение стоит к алтайскому героическому эпосу ближе, нежели любой другой образец татарского народного эпоса.

Сравнительно древняя и распространенная как в сказочном, так и богатырском эпосе форма сюжета героического сватовства представлена в очень близко соприкасающемся с народными сказками дастане «Дутан-батыр». В нем рассказывается о том, как герой прибывает в другой город. Далее говорится о взаимоотношениях героя и героини. Рассказ об этом начинается с сообщения о том, что царевна видит во сне всех прибывших в город шесть человек. В данном эпизоде дастан отступает от установившихся в творчестве различных народов традиций. Обычно герой или героиня влюбляются во сне или при помощи волшебного зеркала. Но здесь этого не происходит. Кажется, что традиционный мотив сна попал в произведение случайно. Хотя о любви царевны Кюнекей пока ничего не говорится, но сообщается, что она была потрясена увиденным и рассказала об этом брату. То есть намек на возникшие у царевны чувства все-таки налицо.

Представляется удобный случай для испытания силы богатыря перед женитьбой. Вражеский царь хочет увезти с собой Кюнекей, обещает ее отцу не разрушать его город и не трогать имущества, если тот выдаст за него свою дочь. Царь соглашается сделать это через сорок дней.

Дутан и Кюнекей с первого взгляда влюбляются друг в друга. Правда, Дутан заявляет отцу Кюнекей, что он приехал за ней не для себя, а для отца, который, якобы, увидел ее во сне и влюбился. Но этот эпизод не соответствует духу произведения, ибо он близок к авантюрно-приключенческой фольклорной прозе. Об этом же свидетельствует и то, что будто бы царевна во сне дала адрес отцу Дутана. То есть налицо наслоение. Поэтому эти детали не могут играть значительной роли в развитии сюжета и упоминаются лишь попутно.

Будучи под угрозой нападения чужеземного царя, отец царевны ставит условие: Дутан-батыр должен привезти ему голову враждебного царя. Тогда он не против отдать свою дочь богатырю. Значит, чтобы добыть не-

весту, герой должен воевать с врагом чужеземного царя. Сюжет этот широко распространен в мировом фольклоре. По мнению ряда ученых, его объяснение нужно искать в реальных бытовых явлениях древности. Дж. Дж. Фрэзер, например, видит в таком явлении отражение обычаев тех времен, когда «царское происхождение передавалось не через мужчин, а через женщин, по которому так же трон из поколения в поколение переходил к мужчинам чужого рода, иногда даже к чужеземцу, который, женившись на одной из царевен, делается царем у народа своей жены» [159, с. 183].

Героическое сватовство в данном произведении выступает в своем истинном смысле. Богатырь один идет против чужеземного царя, два раза уничтожает его многочисленное войско и, наконец, встречается с самим царем. Здесь представлено типичное для героического эпоса явление: враги хвалятся друг перед другом. Нет необходимости приводить конкретные примеры. Следует лишь отметить, что данный типологически близкий в эпических сказаниях различных народов момент служит своеобразной психологической подготовкой к предстоящей схватке с могущественным врагом или со страшным чудовищем. Для победы над врагом недостаточно одной физической силы, как бы она ни была велика.

Необходима непоколебимая вера в победу, уверенность в себе, даже самоуверенность. И народным богатырям все эти качества присущи, с каким бы врагом они не имели дело. «Богатырь — исключительная личность,— пишет Е. М. Мелетинский,— сознающая, как правило, свою исключительность (скромность вовсе не является богатырской чертой), цельная и прямолинейная натура, ищущая приложения своей богатырской энергии и в уверенности в своих силах часто доходящая до их переоценки» [106, с. 82]. Приблизительно так же рисуется и образ Дутан-батыра.

Богатырь побеждает врага. Привозит царю его голову. Но тот не довольствуется этим и требует, чтобы Дутан-батыр добыл ему сто кобылиц. Богатырь покупает их за два куска золота каждый с лошадиную голову, которые в свое время ему дала Джалмавыз. Такой подарок должен быть определен как элемент авантюрно-приключенческой прозы. И в данном случае добывание кобылиц не имеет ничего героического. Допущенное

ранее отступление от богатырского духа сказания требует такого же продолжения. Поэтому добывание кобылиц выступает как обычный акт купли-продажи.

Далее произведение переходит на позднейший романический стиль в духе сказания «Тахир и Зухра». В борьбу с Дутаном выступает один из визирей отца Кюнекей, который надеялся, что царь выдаст свою дочь за него. То есть и по сюжету произведение соприкасается с только что названным сказанием «Тахир и Зухра».

Методы действий визиря не отличаются особой оригинальностью от действий других ему подобных персонажей романического эпоса. Развитие древнейшего сюжета героического сватовства продолжается. Но повествование о нем ведется в позднейшем романическом стиле... Визирь подговаривает царя, что нельзя выдать царскую дочь за безвестного бродягу без рода и племени. Царь, конечно, слушает его наговоры и назначает новые испытания для жениха. Казалось бы, что это — традиционные мотивы. Но постепенно эта традиционность нарушается. Ибо испытания, вернее — состязания, переходят всякие границы и принимают несколько беспорядочный характер.

Визирь пускается в обыкновенную авантюру: вместе со своими приближенными он увозит Кюнекей в сундуке. (Кстати, в этой детали сказание тоже перекликается с популярным на Востоке дастаном «Тахир и Зухра».)

Дальнейшая часть произведения оставляет впечатление позднейших переосмыслений. Поэтому останавливаться на ней подробно нет необходимости. Нужно лишь заметить, что в самом своем конце дастан приобретает тот героико-эпический характер, который был свойствен его первой части. Богатырское сватовство закончилось благополучно. Дутан привез Кюнекей к себе домой и женился на ней.

В этом произведении, в отличие от дастанов «Сказание о Туляке» и «Йир Тюшлюк», речь идет о взаимоотношениях между людьми, о героическом сватовстве богатыря к женщинам в той или иной степени обыкновенным, если, конечно, не иметь в виду их принадлежность к царствующим особам, что характерно для фольклора всех народов. Это значит, что «Дутан-батыр» представляет собой следующий этап развития сюжета героического сватовства.

К другому типологическому этапу развития народного эпоса относится сюжет героического сватовства, представленный в различных национальных версиях сказания об Алпамыше (узбекской, казахской, алтайской, башкирской и других). Хотя в некоторых версиях сказания по-разному звучат отдельные мотивы, сюжет героического сватовства в нем представлен типологически довольно близко. Это объясняется, очевидно, тем, что все национальные версии тесно связаны друг с другом и, в конце концов, восходят к одному и тому же архаическому прототипу [52].

Сохранен этот сюжет и в татарской версии сказания, в которой рассказывается, как происходят состязания между претендентами на руку Сандугач. При этом в одном из вариантов сказания говорится о том, что главную роль в определении судьбы Сандугач играет ее отец — царь, который объявляет, что выдаст свою дочь за победителя. Жених должен подняться на гору с тремя глыбами камня. Алпамша разбивает одну из них, две другие надевает на руки и поднимается. Как победителю состязаний, царь отдает ему дочь и полцарства.

Описание сватовства не лишено серьезных, хотя и вполне понятных, связанных с бытованием сказания в крестьянской среде, наслоений. (В произведении речь идет не просто о камнях, а о мельничных жерновах.) Тем не менее эпизод этот отражает весьма древние этапы семейно-брачных отношений. Он, несомненно, связан с традициями народного эпоса.

Если в героическом эпосе сватовство завершается оптимистически, то в романических сказаниях более поздних эпох мы встречаемся с другим истолкованием этого сюжета — с его трагическим окончанием. Об этом достаточно ясно свидетельствует сказание «Кузы-Курпяч и Баян-сылу». Начало поисков невесты в этом дастане сопряжено целым рядом драматически напряженных эпизодов. Озадаченный упреками обиженного им во время игр мальчика Кузы, ни у кого не добившись ответа о своей нареченной, обращается с этим вопросом к матери. Но мать не хочет отпускать от себя единственного сына. Она отвечает Кузы, что ничего не знает. Разозленный Кузы обращается к хитрости. Он просит мать сварить курмац. Просьба Кузы настолько важна, что мать не может отказать. Ведь речь идет о ритуальном

кушанье. Эта деталь сказания дает возможность соотнести его с алтайским героическим эпосом. Например, в сказании «Маадай-Кара» есть такие строки:

Когда (алтаец) поедет на охоту
Или отправится в дальнюю дорогу,
Он должен возить с собой в мешке запас талкана.
[95, с. 311].

(Перевод *С. Суразакова*).

К этим словам в книге «Маадай-Кара» дается следующее примечание: «В эпические сказания алтайцев часто вводятся этиологические рассказы, в которых дается «объяснение» причин происхождения того или иного явления, обычая. От Когюдей — Мэргена будто бы идет обычай ездить с луком или с ружьем за спиной, пришивать к шубе только одну пуговицу (под воротником), брать с собой на дорогу мешок талкана (муки из жареного ячменя)» [95, с. 463].

Рассматриваемый эпизод дастана «Кузы-Курпяч и Баян-сылу» полностью оправдан и художественно. Он необходим для дальнейшего развития действия. Не узнав о своей нареченной, Кузы не поехал бы за ней...

Когда же мать приносит в ковшике из бересты курмац, Кузы не берет, возражая: «Мать, я хочу кушать из твоих рук». Как бы ни противилась мать, Кузы настаивает на своем. В конце концов мать руками берет горячий курмац и предлагает Кузы. В свою очередь он схватывает руки матери с горячим курмацем, прижимает их друг к другу и требует, чтобы мать рассказала ему о нареченной. В некоторых вариантах Кузы прижимает горячий курмац к груди матери. Не вынося всего этого, мать оказывается вынужденной рассказать сыну о его нареченной.

Описанный мотив есть в подавляющем большинстве национальных версий. И не только! «Во многих нартских сказаниях и в нартских богатырских сказках встречается мотив допрашивания героем своей матери путем прижигания ее руки либо груди горячим ячменем, железом, кипящей кашей» [44, с. 193]. У. Б. Далгат считает, что подобные допрашивания могут быть сопоставлены с историческими данными: «Форма подобного допроса, запечатленная в эпосе, имеет свои исторические аналогии в древнеиранском праве судебных испытаний, так назы-

ваемых ордалий; подобные испытания обвиняемого были зафиксированы и на Кавказе... Судебные испытания франков проводились огнем либо с помощью кипятка, из которого испытуемый должен был вынуть кольцо...» [44, с. 193; см. также: 164, с. 244, 264].

Возвращаясь к сказанию «Кузы-Курпяч и Баян-сылу», попытаемся понять и объяснить жестокость Кузы в обращении с родной матерью. Можно было бы сказать, что он это делает ради любимой девушки. Но герой не знает даже имени Баян-сылу. Следовательно, его поступок связан с чем-то другим, с какими-то важными причинами.

Прежде всего перед нами глубокая связь с традициями народного героического эпоса, в котором изображение жестокости богатыря является типичным, встречающимся часто мотивом (Ахилл, Дунай Иванович, Ак Кубек и др.).

Во-вторых, просмеяв публично, Кузы очень разозлили его сверстники или обиженная старуха. Ведь Кара-хан увез свою дочь потому, что считал Кузы недостойным Баян-сылу. Кузы стремится отомстить за унижение и доказать, что он — богатырь, достойный своей нареченной.

В-третьих, отец Кузы перед гибелью договорился с Кара-ханом женить своего сына на его дочери. Нарушение этого последнего желания было бы оскорблением памяти отца, кощунством. Уважительное отношение к завещаниям предков воспитывалось в народе в течение тысячелетий, превратилось в неписаный закон. Беспрекословное их выполнение является, по-видимому, одним из важнейших условий возникновения и формирования как многих обрядов и обычаев, так и различных художественных традиций. А зарождение и укрепление такого закона связаны с древнейшими взглядами людей, со страхом перед умершими, стремлением ни в коей мере не запятнать их память, с культом предков. На первый взгляд, в данном случае Кузы-Курпяч выступает как защитник старинных, в известном смысле консервативных обычаев.

Однако такое поведение Кузы связано с другой и, несомненно, прогрессивной идеей. По мнению И. Дюсенбаева и А. Киреева, желание женить Кузы и Баян основывается на стремлении к объединению родов, созданию

крупных племенных образований [46, с. 48; 109, с. 223]. Для определенной исторической эпохи это, разумеется, прогрессивная идея. С этой точки зрения стремление Кузы и Баян друг к другу полностью оправдывается. Достаточно жестокое поведение героя в таком случае не покажется столь суровым. И такого истолкования требуют все варианты сказания, ибо такой мотив есть и в казахской, и в башкирской, и в татарской версиях дастана.

В различных национальных версиях сказания рассказывается о довольно остром конфликте, возникшем между героем и его матерью. Возникает вопрос: почему же мать Кузы выступает против указанной выше прогрессивной для определенных исторических эпох идеи? Почему она не хочет отпускать Кузы к Баян? Конечно, можно объяснить это очень просто — материнскими чувствами. То есть с чисто художественной точки зрения поступок матери полностью оправдан. Мать, которая в престарелом возрасте должна оставаться одинокой, не хочет отпускать своего единственного кормильца. Тем более путь Кузы далек и опасен. Как рассказывается в дастане, он должен бороться против коварного Карахана и его сыновей. Его благополучное возвращение сомнительно. Мать это хорошо понимает. Если бы Карахан был согласен выдать свою дочь за Кузы, он не уезжал бы, как говорится в одном из татарских вариантов сказания, за «незамерзающее в течение шести месяцев море». Мать предупреждает Кузы, что на его пути будет много трудностей:

— В лесу тридцать волков, сын мой,
Как перейдешь через него, сын мой?
В поле сорок медведей, сын мой,
Как перейдешь через него, сын мой?

— Против тридцати волков леса, мать моя,
Против сорока медведей поля, мать моя,
Достаточно одной стрелы отца, мать моя [101].

Трудности пути не пугают Кузы. Тогда мать говорит ему, что девушку, подобную Баян-сылу, можно найти в своих селениях. Однако Кузы не хочет нарушить завещание отца. Возникший между Кузы и Баян конфликт становится все более острым. Этот мотив является общим

для различных национальных вариантов. Но в татарской версии он звучит особенно сильно. С первых же шагов героического сватовства герой сталкивается с очень острым психологическим противоречием. Как объяснить этот конфликт между матерью и сыном, который в не менее острой форме представлен и в некоторых других сказаниях? Только в них речь идет не только о матери, а о родителях вообще [76, с. 72].

По мнению некоторых ученых, в данном случае отражается решительное выступление против последствий матриархата. С этим, на наш взгляд, можно согласиться. Если принять это объяснение, то следует признать, что противоречие между Кузы и его матерью выступает как исторический конфликт между отживающей и наступающей стадиями семейно-родовых отношений, охватывающий длительный период развития общества. И период этот был настолько продолжительным, что включал в себя, видимо, отражения самых различных форм инициаций.

В отдельных вариантах сказания мать не только предупреждает Кузы о возможных трудностях, но и ставит перед ним различные преграды. Это значит, что психологическое противоречие, о котором говорилось выше, как бы материализуется, приобретает реальную силу. Мать испытывает силу и возможности своего сына, то есть совершает то, что делалось и при посвящении юношей в полноправные члены рода. «Вот оставляю перо, если из него капнет кровь, значит — я погиб»,— говорит Кузы и, оставляя матери это сказочно-волшебное перо, уезжает. «В пути ему встречаются волки. Как только он собирается выстрелить в одного из них, волк превращается в его мать. «Не уезжай, сынок»,— умоляет она. Кузы продолжает свой путь. Встречаются медведи. Как только собирается выстрелить, оборачивается его матерью...» [101]. Поскольку угрозами невозможно остановить Кузы, мать еще раз умоляет его, предупреждает о еще больших трудностях, которые ожидают его в пути:

— Непроходимый сосновый бор, сын мой,
Как же его пройдешь, сын мой?

— Пройти непроходимый сосновый бор, мать моя,
Поможет белогривый конь отца, мать моя.

— Говорят, что есть воды Иделя *, сын мой,
Как же перейдешь через них, сын мой?

— Пройти воды Иделя, мать моя,
Поможет плеть отца, мать моя [101].

Итак, преграды, поставленные матерью, не могут остановить Кузы. Он доказывает, что способен на героическое сватовство и вполне достоин своей нареченной...

На разобранном мотиве мы остановились более или менее подробно, ибо такие эпизоды в эпических произведениях фольклора, особенно древних, распространены весьма широко. Часто встречаются они и в эпосе тюркских народов, как в сказочном, так и героическом. Чтобы найти невесту, похищенную жену, нареченных, иногда сказочных возлюбленных, чтобы жениться, герои народных сказок и сказаний отправляются в чужие края. В пути они встречаются со множеством трудностей, которые обычно преодолевают. Так же, как и дети, которые в известные периоды истории, чтобы войти в общество взрослых, чтобы жениться, должны были пройти через тяжкие испытания, персонажи сказок и сказаний, чтобы найти себе невесту, вернуть похищенную, увезенную жену или просто жениться, преодолевают невиданные трудности. Следовательно, и этот мотив сказания связан с достаточно древними обрядами и обычаями.

Все же было бы, разумеется, неправильно усмотреть в приведенных выше эпизодах прямое отражение особенностей древних обрядов и обычаев. Ибо в период формирования сказания они не встречались в повседневном быту. Значит, здесь мы видим лишь художественное отражение древних явлений. Возможно, что эти мотивы, широко распространенные в фольклоре, заимствованы из других, хронологически более ранних произведений.

Дальнейшее продолжение сюжета героического сватовства в сказании «Кузы-Курпяч и Баян-сылу» связано с появлением героя в кочевьях Баян-сылу, встречей с ней, сопротивлением со стороны ее отца и братьев. Хотя Кузы и Баян после этой встречи начинают жить как муж и жена, сюжет заканчивается трагически, как и в сказании «Тахир и Зухра». И это очень примечательно. Ибо

---

* В данном случае, очевидно, имеется в виду не Идель — Волга, а вообще полноводная река.

во многих образцах эпоса тюркских народов данный сюжет получает оптимистическое разрешение. Речь идет о таких произведениях, как «Сказание о Туляке», «Йир Тюшлюк», «Дутан-батыр», «Алпамыш», «Мурадхан», «Кобланды-батыр» и др. При этом наблюдается такая закономерность: оптимистически завершаются обычно наиболее древние, сугубо героические сказания, в отличие от типологически более поздних романических или героико-романических произведений. Возможно, что такой конец дастанов связан с теми представлениями, когда еще личность как бы не выделилась из коллектива, когда она воплощала в себе силы всего племени и рода. Поскольку как историко-социальная общность народ бессмертен, то бессмертны также богатыри, символизирующие его силу и мощь.

Что касается трагического конца сюжета героического сватовства, происхождение его, вероятно, связано с более поздними историческими эпохами, когда народ воочию видел и осознал трагичность своего положения.

Говоря об этом, нужно иметь в виду, что не все национальные варианты сказания завершаются трагически. Например, некоторые казахские версии, башкирский вариант, переведенный и изданный в 1812 г. в Казани [21], отдельные алтайские версии заканчиваются оптимистически. В них погибшие в молодые годы Кузы и Баян снова оживают и живут счастливо в течение трех лет или 31 года. М. Ауэзов считает, что такая концовка, «очевидно, порождена сочувствием народа к несчастным влюбленным и является позднейшим наслоением» [10, с. 37].

В некоторых вариантах Кузы и Баян оживают в результате долгих молитв представителей мусульманского духовенства, их паломничества в Мекку и т. д. Ясно, что подобные мотивы могли появиться в народном сказании лишь под влиянием идеологии ислама. Поэтому отдельные ученые считают, что эпизоды сказания, в которых рассказывается о жизни Кузы и Баян после воскрешения, являются ненужным наслоением. Так оценивается оптимистическая концовка, добавленная Бейсембаем к архаическому варианту акына Жанака. Бейсембай — представитель господствующего класса. Ему хотелось провести мысль о том, что и при патриархальном феодализме возможны счастливая жизнь и счастливая любовь.

Смысл этой «оптимистической заплатки» М. Ауэзов определяет следующим образом: «Если бы концовка «Козы-Корпеша и Баян-сылу» была бы благополучной, как в варианте Бейсембая, не было бы такой поэмы в те времена, она не стала бы даже бытовать и как незначительная легенда. Поэма появилась именно потому, что двое влюбленных, зажженные большими чувствами и увлекаемые одной мечтой, на этом пути трагически гибнут. Вот эта правда сохранила в народной памяти образы Баян и Кузы и обусловила их передачу из уст в уста целыми поколениями акынов» [10, с. 49].

На основе приведенных суждений некоторые исследователи считают, что наиболее древними вариантами сказания являются те, которые заканчиваются трагически. Ибо при оптимистическом завершении существенно смягчается конфликт произведения, не совсем оправдывается его основная мысль, идея, несколько обесцвечиваются образы, недостаточно раскрывается смысл трудностей, пережитых героями. На самом деле... Предположим, что Кузы нашел Баян, женился на ней и прожил спокойную счастливую жизнь. Такие случаи, разумеется, могли быть и в те времена. Однако они не могли бы привлечь внимания народа. Сказители, вышедшие из среды простых людей, не сохранили бы их в памяти.

Среди татарских вариантов сказания, по нашим данным, нет таких, которые заканчивались бы оптимистически. Следовательно, можно считать, что татарская версия является одной из наиболее древних, сохранивших идейную чистоту, логическую завершенность образов и событий.

Заключительные строки повествования в дастане звучат глубоко трагически. Когда Баян узнает о гибели своего любимого, ее охватывает глубокое горе. Светлые мечты и счастье Баян разрушены. Она не может представить свою жизнь без Кузы и кончает с собой на могиле любимого. Ее хоронят рядом с Кузы. Плакучие ивы, выросшие на их могилах, склоняются друг к другу и как бы шепчутся о преданной любви двух молодых сердец. Третья, выросшая между могилами ива, высохла...

Несмотря на то, что в разных вариантах сказания последние эпизоды описываются по-разному, они производят глубокое впечатление. В некоторых, например, из могил погибших вырастают цветы. Соединиться им ме-

шает терновник, который стоит между ними. Или две березы, которые выросли на двух берегах реки, вечно шумят, как бы шепчутся, стремясь друг к другу.

Историко-этнографическая основа этого, широко распространенного в мировом фольклоре мотива одна и та же. Она восходит к весьма древним анимистическим воззрениям. «Некоторые народы верят, что душами, одушевляющими деревья, являются души умерших... В Китае с незапамятных времен существует обычай сажать на могилах деревья, чтобы таким образом придать силы душам покойников и спасти их тела от разрушения» [159, с. 139]. Такой же обычай распространен и у ряда других народов. Например, кладбища казанских татар повсеместно расположены в лесу. Если сопоставить этот обычай с заключительным эпизодом сказания, то мы увидим, что они перекликаются. Не соединившись друг с другом при жизни, души двух влюбленных, воплотившиеся в образах деревьев, цветов, растений, как бы тянутся друг к другу и после смерти.

Основанный на древних поверьях мотив в отдельных произведениях подвергается лишь небольшим изменениям. Будучи широко распространенным мотивом, он переходит из уст в уста, из поколения в поколение и в поэтическом отношении все более совершенствуется. В такой художественно выразительной форме он проник в рассматриваемое и некоторые другие средневековые сказания. Но со временем он совершенно оторвался от своей мировоззренческой основы и принял на себя сугубо эстетическую функцию.

* * *

Как показывает рассмотрение конкретного материала, сюжет поисков жены или богатырского сватовства является одним из самых распространенных в татарском народном эпосе. Он встречается в образцах всех жанровых разновидностей татарского эпоса: в сказаниях героико-архаических, героических, лиро-эпических и сказаниях книжного происхождения. Пожалуй, больше всего именно через этот сюжет соприкасается татарский народный эпос с эпосом алтайским, огузским, казахским, киргизским, узбекским и башкирским. И именно в данном сюжете наиболее ярко проявляется

национальное своеобразие сказаний татарского народа, сохранение древних мотивов, иногда существенно измененных, серьезное влияние на эпические дастаны народных сказок, заметная модернизация ряда элементов повествования.

В татарском народном эпосе представлена и эволюция сюжета богатырского сватовства. В героико-архаических сказаниях богатыри воюют с представителями иного мира, побеждают их и женятся на их дочерях. В героических же богатырское сватовство сопровождается борьбой за свободу страны и народа. Светлая, преданная любовь, упорная борьба за ее сохранение воспеваются в лиро-эпических сказаниях и сказаниях книжного происхождения.

В целом же сюжет богатырского сватовства в известном смысле дает возможность повторить путь легенд и сказаний, связанных с образом Белого Волка.

ДЕВЫ-ВОИТЕЛЬНИЦЫ, ИЛИ АМАЗОНКИ ВОСТОКА

Сюжет богатырского сватовства довольно хорошо сохранен в героико-архаических сказаниях. В них существенное место занимает образ богатырской девы, или девы-воительницы. Во время поисков невесты богатырь, кроме преодоления всех других трудностей, должен вести борьбу и с ней. И непременным условием женитьбы богатыря является его победа над богатырской девой. Таковой изображена, например, Настасья в русской народной былине «Дунай», где она всегда выступает как «воительница, поленица, богатырка» [120, с. 148]. Как говорится в одном из вариантов былины, «она дала слово выйти только за того, кто ее победит» [120, с. 149]. И на самом деле, лишь после победы в бою Дунай женится на ней. Но, как пишет В. Я. Пропп, «в эпосе женитьба героя на иноземке, как правило, невозможна, и если она происходит, то всегда кончается трагически» [20, с. 150]. Былина «Дунай» была высоко оценена В. Г. Белинским, который обратил особое внимание на образ Настасьи и писал следующее: «В Настасье-королевишне осуществлен идеал амазонки по понятию русского человека. Жена богатыря должна рождать богатырей, а для этого сама должна быть богатырем своего пола» [20, с. 369].

В эпосе тюркских народов образ богатырской девы встречается достаточно часто и изображается очень ярко. Остановимся на некоторых примерах. «Через весь эпос «Кобланды-батыр»,— пишет А. А. Петросян,— проходит самобытный образ богатырши Карлыги» [113, с. 24]. Как видно из сказания, она была единственной дочерью богатого и прославленного Казан-хана. К нему попадает в плен Кобланды-батыр, который хотел угнать стада Казан-хана. Отказывавшая многим батырам Карлыга видит пленника своего отца и влюбляется в него. Ее любовь

была столь глубокой, что она бежит вместе с возлюбленным из дома отца, угоняет его стада и помогает Кобланды-батыру убить своего отца и родного брата. Но, несмотря на такую преданность Карлыги, Кобланды отдает ее своему другу. Карлыга, конечно, не соглашается с этим и убегает в горы. Лишь после долгих и мучительных ожиданий она становится второй женой Кобланды-батыра. «Образ Карлыги — лебединая песня степной амазонки, сохранившейся в эпосе со времен глубокой древности как воспоминание о далеком поколении прославленных богатырш, равных среди предводителей племени. Карлыга побеждена, он она не отвергнута, она остается в ореоле древних идеалов кочевника-степняка. Она храбра, бесстрашна, неотразима в богатырском поединке, недосягаема в быстрой езде. В заключительной части эпоса побежденная Карлыга входит в юрту Кобланды покорной женой, но не лишенная обаяния степной амазонки» [113, с. 25].

Богатырской девой изображается и Ай-Барчин узбекской версии сказания «Алпамыш», которая выступает в бою наравне с мужчинами. Она обращается к своему возлюбленному:

Что с тобою, милый бек Хаким?
Иль не дорога тебе Барчин-аим?
Если ты с врагом не справишься своим,
Я вместо тебя борьбу продолжу с ним,
Мужества не меньше у твоей Барчин,
Сил не меньше есть, чем у иных мужчин,
Если ты стал слаб, мой бек, мой господин,
Я сама сейчас, одевшись по-мужски,
Перед всем народом выйду на майдан,
Калмыка такого разобью в куски! [35, с. 97].

(Перевод *Л. Пеньковского*).

В татарском народном эпосе образ богатырской девы тоже занимает значительное место. Так, в сказании «Алпамша» в этой роли выступает Сандугач, действия которой можно сопоставить с действиями Настасьи из русского былинного эпоса, Карлыги из казахского эпоса «Кобланды-батыр», Барчин-аим из узбекской версии сказания об Алпамыше. Как рассказывается в рукописном варианте сказания «Алпамша», прежде чем согласиться на брак, Сандугач ставит условие: она выйдет

замуж за того, кто победит ее в состязании. Она с вершины горы стреляет по женихам из пушки (позднейшее наслоение). Алпамша на лету ловит ядра и бросает их обратно. После победы в этом виде состязаний он поднимается на гору, борется с Сандугач, и, как этого требуют каноны классических героических сказаний, побеждает ее. Только после этого отец красавицы соглашается выдать свою дочь за Алпамшу.

Важно здесь прежде всего то, что условия брака отражают весьма древние формы семейно-брачных отношений, когда богатырь, как уже отмечалось, мог жениться на женщине лишь после того, как победит ее. Сохранение этого мотива в татарской версии, хотя и в модернизированной форме, свидетельствует о древних основах сказания.

Нужно, однако, сказать, что и в рукописном варианте как бы переплелись отголоски разных исторических эпох, причем отдаленных друг от друга многими столетиями. Хотя происхождение мотива состязания жениха с невестой связано с весьма древней эпохой, последнее слово все-таки остается за отцом невесты. Ведь именно он выдает свою дочь за богатыря. При этом отец выступает как царь, что доказывает возможность бытования сказания и в средние века.

Если в рукописном варианте сказания Сандугач выступает в роли богатырской девы в плане семейно-бытовом, то в печатном варианте ее богатырство проявляется в том, что она вместо уснувшего богатырским сном Алпамши сама вступает в бой с царем Қылтапом. После тяжелой битвы она оказывается раненой. Но, несмотря на это, она одна прогоняет воинов Қылтапа.

Своеобразно показан образ богатырской девы в легенде «Дочь хана Алтынчяч» [28, с. 165—168]. В ней рассказывается о том, что иноземный хан-завоеватель требует выдачи за него ханской дочери Алтынчяч. Но она категорически отказывается выйти замуж за чужеземца. Завоеватель прибегает к военной силе. Отец Алтынчяч терпит поражение. Тогда в бой вступает она сама. (В этих действиях героиня изображается как типичная богатырская дева. Ее поступки весьма близко напоминают поведение Сандугач из сказания «Алпамша».) Схватка была долгая и упорная. Алтынчяч была ранена в правую руку и со своей подругой Қаракуз скрылась

в горной пещере. Она не покорилась чужеземному завоевателю. Прежде всего отметим, что действия сказания происходят на берегу Волги и Яика, что дает некоторые основания отнести его к эпохе монгольских завоеваний. Так же трактуется оно и в некоторых других работах [36, с. 212].

Видимо, более древние воззрения народа, связанные с первобытным обществом, отражаются в сказании «Йир Тюшлюк». После того, как царь змеев заставил богатыря жениться на своей дочери, говорит ему, что его, Йир Тюшлюка, единственная жена не может управиться со всем хозяйством, поскольку у молодых, кроме собственного дома, есть еще и караван-сарай, где останавливаются все проезжающие. Поэтому богатырю надо привести еще одну жену. Змей предлагает ему добыть в качестве второй жены дочь падишаха Барса Кильмяса. С этого задания змея и начинается вторичное, но уже по-настоящему богатырское сватовство героя. О падишахе следует заметить, что в некоторых вариантах казахского героического сказания «Кобланды-батыр» герой ведет бои против калмыцкого хана Барса-Келмеса [79, с. 399, 411].

В татарской версии сказания «Йир Тюшлюк» речь идет о падишахе Барса Кильмясе. Очевидно, на самом деле имеется в виду падишах страны под этим названием. Как известно, Барсакельмес — остров в Аральском море, название которого в переводе на русский означает «пойдешь, не вернешься». Среди народов Средней Азии, особенно казахов и киргизов, существует множество легенд и преданий об этом острове. Содержание их полностью подтверждает смысл названия острова. «Энциклопедический лексикон» первой половины XIX в. по этому поводу дает следующие сведения: «Азиатцы, особенно киргизы, рассказывают об ней (о горе Барсакельмес на одноименном острове.— *Ф. У.*) много чудных анекдотов и не смеют даже к ней приближаться, полагая, что на вершине ее живут шайтаны (черти)» [168, с. 35]. Далее в лексиконе приводится рассказ одного «очевидца, побывавшего на этой горе». «...На горе находится прекрасная долина, изобилующая разными ароматными цветами, травами и плодовыми деревьями; воды в источниках прозрачны как стекло и блестят как серебряные ткани; все пространство наполнено предме-

тами неги и роскоши; удивительные красавицы, подобные райским гуриям, поют, пляшут, манят к себе, и очаровательны, что поселяют особенное желание остаться с ними» [168, с. 35].

Эта глубоко поэтичная легенда уводит нас в первобытную древность, напоминая широко распространенные во всем мире легенды об амазонках и гомеровский эпос, в котором встречаемся с весьма близким по содержанию эпизодом [37, с. 68].

В рассматриваемом произведении, особенно в его киргизском варианте, этот остров выступает в зловещем облачении. Исследователь киргизского эпоса Ж. Суванбеков отмечает, что в фольклоре тюркоязычных народов Сибири, у алтайцев остров Барсакельмес изображается как эпическая страна, откуда нет возврата [145, с. 58—59]. Именно так описан он в киргизской версии сказания. «Ненавистный подземный див» посылает Тоштюка «туда, откуда никто не возвращается». Богатырь должен достать со дна озера котел, который обладает чудесными качествами. По желанию хозяина в нем готовилась разнообразная пища.

Свою первозданную поэтическую прелесть и красоту сохраняет этот мотив в татарском варианте сказания и почти буквально перекликается с приведенной выше легендой из «Энциклопедического лексикона». Йир Тюшлюк должен ехать к падишаху для того, чтобы жениться на его прекрасной дочери Кюнер-Сылу. Как показывает содержание сказания, такая девушка могла жить только на этом острове. По мнению же Г. Н. Потанина, «под видом Кюнер-Сылу скрывается морская дева» [115, с. 49].

Если в киргизской версии героя посылают с целью избавиться от него, то в татарской — мотивы отправления героя вполне благородны и убедительно обосновываются падишахом змеев.

Но все же герою предстоит действительно трудное испытание. Ибо он должен совершить богатырское сватовство. Поэтому перед отправлением в путь богатырь заходит посоветоваться к всезнающей старухе. Но каких-либо важных советов она не дает, предупреждает лишь о трудности предстоящего пути, о том, что его конь истощен и через шесть дней должен по-настоящему отдохнуть, набраться сил.

Описание пути героя к падишаху близко к сказаниям и сказкам многих тюркоязычных народов. Если в киргизской версии этот путь представляет собой поездку за дочерью царя тьмы великана Кок-Део красавицей Кулайим и чудесным котлом, а в казахской — за дочерью Темир-хана для змеиного хана Баны, то в татарской — богатырь едет за Кюнер-Сылу для себя. То есть в данном случае сюжет богатырского сватовства развивается последовательно и логически выдержанно.

По пути к падишаху Йир Тюшлюк встречает еще 6 богатырей, и они все вместе едут к отцу Кюнер-Сылу. Падишах не хочет отдать свою дочь просто так и назначает всевозможные испытания: в беге, в борьбе с богатырем падишаха Цынзыром. Но расправиться с богатырями силой невозможно. Тогда падишах решается на коварство: запереть их в железном сарае и сжечь, «изжарить». Это, однако, тоже не удается. При последнем же испытании богатырей еще раз выступает на сцену распространенный мотив, когда чудовище может быть убито только своим собственным оружием. Так же и падишах гибнет от собственного алмазного топора. После этого Йир Тюшлюк вместе со своими друзьями расправляется с чудовищным подземным падишахом и отправляется в обратный путь с Кюнер-Сылу.

В приведенных и других эпизодах Кюнер-Сылу не играет особой роли. Вся ее судьба определяется отцом и богатырем, хотя из сказания совершенно ясно, что она постоянно выступает на стороне отца.

Кюнер-Сылу нельзя называть амазонкой в том плане, в каком представлен этот образ в легендах различных народов. Тем не менее эпизоды, рассказывающие о поездке богатыря за ней, весьма близко соприкасаются с легендами об амазонках.

К этим материалам об образе богатырской девы и островах амазонок примыкают некоторые эпизоды сказки «Золотая рыбка» [148, с. 316—321]. В ней рассказывается о том, что в поисках золотой рыбки герой попадает на остров, где живут только женщины. Остров этот необыкновенный — он назван островом пэри, где царствует тоже женщина. Герой сказки женится на царице острова. Однако это не зловещий Барсакельмес. После добывания золотой воды и птицы с золотыми перьями

герой возвращается к себе домой и народ избирает его царем вместо умершего в его отсутствие прежнего царя...

Итак, образ богатырской девы и отдельные мотивы легенд об амазонках встречаются в татарском народном творчестве.

* * *

В настоящее время в науке нет убедительного ответа на вопрос о конкретных причинах и эпохе появления легенд об островах амазонок. Прежде всего это, видимо, связано с тем, что они восходят к очень глубокой древности. Их какие бы то ни было реальные основы покрыты тысячелетиями цивилизации. Тем не менее на данном вопросе, хотя и обзорно, следует остановиться.

Нам кажется, что легенды об амазонках и эпизоды народного эпоса о девах-воительницах тесно связаны друг с другом. В конечном счете амазонки, воплощенные в легендах различных народов, тоже выступают как девы-воительницы.

Об эпохе появления этого образа можно сказать следующее. На наш взгляд, яркая и глубокая его поэтизация связана не с господством матриархата. Ибо тогда, видимо, участие женщин в войнах было более или менее обычным явлением. А в период установления патриархально-родовых отношений оно стало эпизодическим, в известном смысле пережиточным и исключительным. Именно в этом случае облик женщины-воина приобретает известную необычность, вызывая удивление, восхищение. Вследствие этого данное явление становится предметом поэтизации. О том, что еще в период господства патриархально-родовых отношений у различных, в том числе и тюркоязычных, народов оно встречалось, немало свидетельств в этнографической литературе.

По мнению многих ученых, происхождение образа богатырской девы и легенд об островах амазонок относится к реальным отношениям эпохи матриархата. Ю. И. Семенов подходит к этому вопросу конкретнее и пишет следующее: «На наш взгляд, ключ к пониманию сущности, по крайней мере, части амазонских легенд в оргиастических нападениях женщин, имевших место в последний период существования первобытного человеческого стада. Отображение этих нападений и составило

основное, первоначальное ядро этих легенд, на которое в дальнейшем наслоились новые моменты, что привело к его более или менее значительному изменению» [137, с. 486].

Возникновение же и суть оргиастических нападений женщин на чужих или чужеземных мужчин связывались с половыми запретами — табу, когда сближение мужчины с женщиной запрещалось. Нарушение его каралось очень жестоко. Табу обычно устанавливалось в период особо ответственных хозяйственных работ. Долгое и вынужденное воздержание приводило женщин к оргиастическим нападениям на мужчин чужого рода. Ибо внутри своего рода действовало строгое табу. И это нападение обычно не только не осуждалось, но и санкционировалось [137, с. 478—485].

Ю. И. Семенов приводит много фольклорных и этнографических данных о том, как близко соприкасаются обычай оргиастического нападения женщин на мужчин и целый ряд легенд об амазонках. Тем самым он достаточно убедительно обосновывает высказанную им мысль о происхождении легенд об островах амазонок.

* * *

Происхождение сюжета героического сватовства, отчасти и образа богатырской девы, связывается учеными с экзогамными брачными отношениями. В частности, В. М. Жирмунский пишет: «Древнейшие формы брачной поездки героя связаны в патриархально-родовом обществе с экзогамными отношениями, когда добыча невесты из чужого рода-племени нередко сопровождалась умыканием (с согласия девушки или против ее воли) и тем самым в отражении сказки и эпоса должна была получить героический характер, свидетельствуя о мужестве, физической силе, предприимчивости молодого витязя» [50, с. 109]. Эти качества героя, как указывалось, особенно ярко проявлялись во время инициаций — испытания и посвящения юношей в полноправные члены рода. Таким образом, в происхождении сюжета героического сватовства своеобразно переплетались эти две причины — инициации и экзогамия.

По определению Ю. И. Семенова, экзогамия «состоит в строжайшем запрете как брачных, так и внебрачных

половых отношений внутри определенного человеческого коллектива и тем самым, следовательно, в обязанности всех членов данного коллектива вступать в брак с людьми, к нему принадлежащими» [137, с. 48].

Происхождение таких семейно-брачных отношений, то есть экзогамии, объяснялось исследователями по-разному. Перечень различных теоретических предположений и высказываний приведен в книге Ю. И. Семенова [137, с. 49]. Наиболее убедительными из них являются следующие: «Первая группа — теории, объясняющие возникновение экзогамии необходимостью предотвращения вредных последствий браков между родственниками» [137, с. 53—54]. Данная причина возникновения экзогамии является весьма важной. Ибо отсутствие экзогамии приводило к нежелательным последствиям и сказывалось на состоянии здоровья молодого поколения.

Другая группа теорий происхождения экзогамии рассматривает ее «как средство установления и закрепления связей между коллективами первобытных людей» [137, с. 54]. Такое объяснение экзогамии тоже достаточно убедительно. Ибо в условиях первобытнообщинного строя были весьма часты войны и столкновения между отдельными коллективами-ордами людей. «Единственным средством, дававшим в то время возможность тесно связать орды друг с другом, могли быть лишь взаимные браки. Экзогамия сделала браки между ордами принудительными и тем самым привела к возникновению постоянных и прочных объединений человеческих коллективов» [137, с. 54]. Такое объяснение экзогамии дает возможность глубже и яснее понять ряд эпических сказаний. Так, к этой теории обращается ряд ученых при анализе сказаний «Кузы-Курпяч и Баян-сылу».

Все сказанное значит, что привлечение данных науки об обрядах, обычаях, воззрениях людей первобытного общества помогает понять и объяснить те или иные сюжеты и мотивы произведений народного творчества, особенно сказочного и героического эпоса. Ибо возникновение и формирование многих особенностей сюжета и композиции народных сказаний относятся к первобытной древности. Эти же данные помогают понять и объяснить ряд особенностей произведений татарского народного эпоса, особенно при сравнительно-историческом подходе к ним.

ЗА СВОБОДУ РОДНОГО КРАЯ

В произведениях народного героического эпоса цен тральное место занимает идея борьбы за свободу роди ны, родного края, родной земли. Именно об этом расска зывают крупнейшие эпические сказания самых разли ных народов. Примеров здесь можно привести много «Илиада» Гомера, французская «Песнь о Роланде» «Шахнаме» гениального Фирдоуси, грандиозный «Ма нас» киргизского народа, «Ер Таргын», «Қобланды-ба тыр» казахов, бурятский «Гэсэр», «Алпамыш» целог ряда тюркских народов и множество других. При это наблюдается такая закономерность. В наиболее ранни героико-архаических сказаниях эпический богатырь бо рется против всевозможных чудовищ, которые опусто шают его родной край или как-то иначе вредят людя его родной земли, против дивов, змеев и драконов. Эт же мы видим в таких сказках и эпических сказания татарского народа, как «Дутан-батыр», «Йир Тюшлюк» В подобного рода сюжетах отражается борьба с тяже лыми природными условиями, борьба за существовани в период первобытной древности, возможно, и проти диких животных и зверей древности, которые в чем-т напоминают известных нам по народным произведения чудовищ. Разумеется, подобные мотивы могли дойти д нас в сильно измененной, переосмысленной форме.

В более поздних произведениях собственно героиче ского эпоса мы встречаемся с сюжетами, которые могу быть соотнесены с конкретными, известными нам исто рическими процессами. Например, «в узбекском народном эпосе отразился народный гнев против чужеземного гнета халифата. Поэтому вполне оправданно появление в цикле дастанов «Гороглы» таких отрицательных обра зов, как Бекташ-араб и особенно Райхан-араб — предво дителей арабских завоевателей, беспрерывно нападаю-

щих на благоустроенную страну узбеков Чамбиль» [54, с. 106—107].

Главными врагами богатырей казахского героического эпоса выступают калмыки. «В XVI—XVIII вв. развитие казахского героического эпоса связано с народным сопротивлением калмыцким и калмыцко-джунгарским завоевателям» [13, с. 72].

Данный сюжет — борьба с калмыками,— занявший центральное место в произведениях казахского героического эпоса, было связано с конкретными историческими событиями. В XV—XVIII вв. в Центральной Азии существовало могущественное кочевое государство ойратов (калмыков), которые неоднократно подвергали опустошительным набегам Семиречье, территории, прилегающие к Иссык-Кулю, Тян-Шаню, Среднюю Азии и Южную Сибирь. По высказываниям В. В. Бартольда и В. М. Жирмунского, «мусульманские авторы XVI—XVII веков считают «язычников» калмыков самыми могущественными врагами среднеазиатских мусульман. Особенно ожесточенный характер эта борьба за степные кочевья приняла в начале XVIII века, когда, разгромив казахов (1723) и смяв ногайцев, калмыки прорвались в низовья Волги. Опустошительные набеги этого времени остались в памяти казахского народа как «годы великого бедствия» («Актабан шубрунды»)» [50, с. 219].

Наступательные действия калмыцких феодалов коснулись судеб многих тюркоязычных народов, обитавших в XV—XVIII вв. на указанных территориях. Соответственно они отражались в отдельных образцах такого близко соприкасающегося с историческими судьбами народа жанра фольклора, как народный эпос. Из исторических источников известно, что в XVI в. киргизы, населявшие территорию Иссык-Куля и западного Тянь-Шаня, тоже подвергаются неоднократным нападениям калмыков. Памятники XVI—XVII вв. характеризуют киргизов «как воинственный и сильный народ, стойко сопротивляющийся попыткам соседей их закабалить» [23, с. 23]. В первой половине XVII в. киргизы распространили свою власть на Памир, заняли Каратегин, Гиссар и дошли до Афганистана. Вот эти исторические события составляют своеобразную основу ряда мотивов и сюжетных линий киргизского «Манаса». Дискутируя с рядом ученых об исторических основах этой эпопеи,

В. М. Жирмунский пишет: «Следует признать, что в своем настоящем виде киргизская эпопея в основном отражает борьбу киргизского народа с калмыками, то есть более поздние исторические факты и отношения времен ойратского государства и калмыцких войн (XV—XVIII века)» [50, с. 219].

Отдаленные отражения калмыцких походов на Южную Сибирь проявляются и в татарском народном эпосе, в частности, в сказании «Кузы-Курпяч и Баян-сылу», записанном у барабинских татар. Об этом свидетельствует образ Кара Калмыка, сохранившийся лишь в варианте В. В. Радлова. Правда, в сказании нет данных о том, что за человек этот Кара Калмык. Лишь, судя по поведению Кара-хана, можно предположительно сказать, что он — представитель богатого и сильного племени, с которым в XVI—XVIII вв. были связаны судьбы сибирских, в том числе и барабинских, татар. Дело в том, что с 1635 г. над ойратами главенствовал Батор-хан-Тайцзи. Поскольку от России он получал мало подарков или вовсе их не получал, то «объявил свои права на владение барабинскими татарами, давно поддавшимися России, и в 1641 году обложил некоторые их волости тяжелым ясаком» [60, с. 55].

Политика ойратских феодалов с течением времени принимала все более ожесточенный характер. Калмыки, «не осмеливаясь обнаружить неприязни против россиян, обратили все лишения на сибирских татар, поддавшихся России. Помня право прежнего над татарами владычества, они насильственными мерами собирали с них ясак; грабили, разоряли и увлекали в неволю» [60, с. 143]. Как отмечает Л. Лянге, барабинские татары еще в начале XVIII в. платили калмыкам ясак [74, с. 5]. Эти исторические факты в сказании отражаются приблизительно в том же плане. По крайней мере, Кара-хан не может не выдать свою дочь за Кара Калмыка, который выступает опаснейшим врагом Кузы и Баян. Все сказанное дает возможность предположить, что исторические основы рассматриваемого мотива могут быть отнесены к событиям XVI—XVII вв.

Соприкосновение исторических судеб различных родственных народов приводит к возникновению сходных или близких тем, сюжетов и мотивов в эпосе. Но типологически эти соприкосновения в той или иной степени

зависят от значимости исторических событий и от степени развития фольклора. Борьба с калмыцкими нашествиями заняла в казахском героическом эпосе одно из центральных мест потому, что эти события сыграли немаловажную роль в судьбе народа, негативно влияли на нее в продолжение нескольких столетий. Почти то же самое происходило и в исторических судьбах киргизского народа. В татарском народном эпосе указанные события отразились весьма сдержанно.

Важные исторические события, коснувшиеся судеб всех тюркоязычных народов и охватившие громадные территории Китая, Южной Сибири, Средней Азии, Казахстана, Кавказа и всей Восточной Европы, происходили и гораздо раньше — в XIII в. Речь идет о монгольских завоеваниях. Хотя сами события, связанные с завоевательными походами монголов, носили чрезвычайно жестокий характер, они как-то оказались почти вне тематики и сюжетов героического эпоса тюркоязычных народов. Если можно так выразиться, эпическая память разных народов и племен в это время молчала, как бы забыла о своей героической борьбе и о своих богатырях. Одной из причин этого была, видимо, чрезвычайная жестокость завоеваний и подавления всякой мысли о сопротивлении. Авторы, которые писали и создавали устные творения в период завоеваний, идеализировали образ Чингисхана, при этом широко использовали эпические традиции тюркоязычных народов. В частности, об этом довольно ясно свидетельствует «Сокровенное сказание». Пропаганда таких произведений приводила к распространению их отдельных сюжетов и среди покоренных племен. Все это было связано с тем, что нашествие монголов, по словам К. Маркса, «не только давило, оно оскорбляло и иссушало самую душу народа, ставшего его жертвой» (Маркс К. Секретная дипломатия XVIII века. Цит. по: История СССР. Т. 1. М., 1947, с. 154). Видимо, поэтому в богатейшем героическом эпосе казахского, узбекского и киргизского народов мы не находим более или менее значительных эпических сказаний, связанных с монгольским нашествием [61; 49; 144]. Возможно, объясняется это еще и тем, что названных народностей как вполне сформировавшихся самостоятельных этнических общностей в XIII в. еще не существовало. В тот период они входили в состав различных

племенных и государственных образований и довольно часто — с высоким уровнем цивилизации.

Несколько иначе обстояло дело в русском героическом эпосе, где достаточно ярко отразились как само нашествие, так и героическая борьба русского народа против монгольского ига. В русском героическом эпосе исследователи обычно выделяют целую группу былин, посвященных указанной проблеме. Так, В. Я. Пропп относит к этой группе следующие былины: «Бунт Ильи против Владимира», «Илья и Калин», «Илья, Самсон и Калин», «Илья, Ермак и Калин», «Василий Игнатьевич и Батыга», «Камское побоище», «Добрыня и Василий Казимирович». Эти былины объединены в третьей части книги В. Я. Проппа под названием «Русский народ в борьбе с татаро-монгольским нашествием» [120, с. 287—368].

Интересно, что события самых разных, отстоящих друг от друга на целые столетия эпох, объединены одной идеей, одной проблемой — борьбой с татаро-монголами. Здесь и князь Владимир, деятельность которого относится к X в., ко времени создания Киевского государства. То есть речь идет о том периоде, когда татаро-монгольские племена обитали в Центральной Азии и не могло быть и речи об активном их выступлении на мировой исторической арене. Здесь и Ермак, вся жизнь которого связана с борьбой с одним из последних государственых объединений, возникших на территории бывшей Золотой Орды,— Сибирским ханством, во главе которого стоял энергичный потомок шейбанидов — Кучум. Значит, важнейшая проблема истории Руси — борьба с татаро-монголами вобрала, если можно так выразиться, в себя крупнейшие события более чем шести столетий — с X по XVI в.

В отличие от эпоса целого ряда тюркоязычных народов, героический эпос татарского народа так или иначе отразил исторические события, связанные с монгольским нашествием и борьбой против монгольского господства. Здесь, конечно, не приходится говорить о той полноте, с какой отразилась эта тема в русском героическом эпосе. Но она есть и довольно значительна. Об этом свидетельствует прежде всего легенда о Бачмане, которая у В. Г. Тизенгаузена названа «Рассказ о Бачмане и его уничтожении» [152, с. 24; 131, с. 37—38]. Хотя состави-

тели учебника-хрестоматии «Древняя татарская литература» отнесли ее безо всяких оговорок к татарской литературе [28, с. 174—175], об этом следует подумать. Ибо в названном произведении речь идет о половецком богатыре. Если же иметь в виду, что впоследствии, то есть после XIII в., половцы-кыпчаки сыграли важнейшую роль в этногенезе не только татарского, но и других тюркоязычных народов, то названное произведение следует отнести к общетюркскому литературно-художественному наследию.

По содержанию данное произведение связано с наступлением татаро-монгол в Поволжье. Как известно, монголы дважды совершали усиленное наступление на Волжскую Булгарию — в 1229 и 1232 гг. Город Булгары был взят ими в 1236 г. [65, с. 55]. «Но Булгария не покорилась. Пока монгольские орды разбойничали на Руси, в 1239—1240 гг. на Волге восстали русские, мордва и булгары опять возмутились» [65, с. 65]. Возможно, что в связи с этими событиями и возникает легенда о Бачмане. В ней воплощен образ известного в истории Бачмана.

В борьбе народов Поволжья против монголов большую роль сыграли из волжских булгар Баян и Джику, из кипчаков Бачман, из алан Качир-Укуле [152, с. 35—36; 131, с. 38; 39, с. 59]. Среди них самым опасным для монгол был Бачман, которому и посвящено произведение. Оно почти буквально перекликается с историческими событиями. Элементов фантастики в нем очень мало. Речь здесь идет о конкретных исторических деятелях: на одной стороне стоят Угедей, Менгу-хан и хан Бату, на другой — Бачман. Очевидно, сказание сложилось по горячим следам исторических событий, в период завоевательных походов татаро-монгол — в 40-е гг. XIII в. или чуть позже.

Как видно из произведения, в те времена, когда монголы разоряли и грабили города и села различных племен и народов, из среды половцев выдвигается непокорный и бесстрашный богатырь Бачман. Из таких же мужественных борцов он создает отдельную дружину и вступает в неравную борьбу с монголами. Борьба Бачмана продолжалась, вероятно, в течение многих лет. В результате он накопил значительный опыт ведения борьбы. У него не было постоянного и надежного места

обитания. Поэтому он вынужден был менять место своего жительства, как говорится в сказании, днем на одном месте, ночью — на другом. Долго искали его монгольские войска, но нигде не могли найти.

Судя по данным легенды, дружина Бачмана была многочисленной. Для того, чтобы захватить его, Менгу-хану пришлось снарядить 200 лодок и в каждую лодку посадить по 100 человек хорошо вооруженных воинов. То есть против Бачмана выступает 20 тысяч человек — целая армия. Возможно, что здесь мы имеем дело с обыкновенной эпической гиперболизацией. Однако как бы то ни было, произведение рисует силу и мощь Бачмана с эпической широтой. Естественно, в нем неоднократно употребляются характерные для народного эпоса приемы. Кажется, что силы природы постоянно помогают богатырю. Он обитает на берегах Волги, в приволжских лесах. Узнав о том, что дружина Бачмана прячется на острове на Волге, монголы решают захватить его именно там. Но река начинает бушевать как море. Проникнуть к острову становится невозможным. А о том, чтобы пройти на конях, не могло быть и речи.

Произведение заканчивается трагически. Бачман был схвачен врагами и убит. Это — весьма показательный факт. Как мы увидим далее, и герой сказания «Ак Кубек», затрагивающего мотивы монгольского завоевания, гибнет. Данный момент отличает их от произведений русского героического эпоса, где господствует дух оптимизма и русские богатыри непременно побеждают. Это, возможно, связано с тем, что возникшие в период татаро-монгольского ига произведения позже подвергались существенным изменениям, переосмыслениям. Эти явления происходили в XV—XVI вв., в период окончательного свержения ига...

По сведениям Джувейни, когда Бачмана привели к Менгу-хану, богатырь просит хана убить его собственными руками. Но хан, разозленный действиями Бачмана, совершить убийство поручает своему брату. С этой точки зрения Менгу-хан оказался даже более жестоким, чем Чингисхан. Здесь напрашивается такая историческая параллель. Как показывают исторические материалы, борьба между двумя крупнейшими деятелями конца XII — начала XIII в. Чингисханом и Джамухой, продолжавшаяся около тридцати лет, закончилась поражением

талантливого певца-импровизатора, которому жестокий Чингисхан все же позволил умереть без пролития крови [93, с. 102—117; 12, с. 111; 92].

Последние эпизоды легенды перекликаются со сказанием «Ак Кубек». Главной мыслью обоих произведений является необходимость беспощадной борьбы с захватчиками. В этом и заключается их идейно-эстетическая ценность.

Но после ознакомления с легендой о Бачмане возникает целый ряд вопросов. Очевидно, она записана не от представителя кыпчаков или булгар, а из уст врагов Бачмана. Возникает впечатление, что все происходящее связано с судьбой. Говоря иначе, по мысли произведения, покоренные монголами народы никак не могли избежать гибели и страданий... Когда различные народы покорялись своей предопределенной заранее судьбе, среди подлых кыпчаков, как рассказывает легенда, нашелся какой-то Бачман и пытался скрыться. Такое отношение к Бачману пронизывает всю легенду. Он сравнивается с шакалом, который что-то хватает и скрывается.

Эти мотивы легенды вызывают некоторые сомнения: можно ли ее считать образцом половецкого или булгаро-татарского фольклора? На это можно возразить, что в произведении речь идет о смелом богатыре, который беспощадно боролся против монгольских завоевателей. Да, это на самом деле так. По происхождению — Бачман из половцев. Он долго и упорно борется против монголов, часто оставляет врагов в тяжелом положении. Но если бы о нем рассказывали представители половецкого или булгаро-татарского племен, они никак не сравнивали бы Бачмана с шакалом и не называли бы половцев подлыми...

Чтобы ответить на поставленный вопрос, необходимо обратить внимание на то, в какой, кем написанной книге помещена легенда. Речь в данном случае идет о Джувейни. Персидский историк XIII в. Джувейни был выходцем из аристократических слоев и стал крупнейшим чиновником при дворе монгольских ханов. Его сочинение «История завоевателя мира» («Тарих-и Джахан-гушай») «было проникнуто явными симпатиями, а иногда и просто хвалой монгольской власти» [39, с. 63—64; см. также: 152, с. 20]. Независимо оттого, у кого бы он ни записал приведенную выше легенду, его идейное содержание

должно было быть именно противоречивым, как оно представлено в сочинении. При дворе монгольских ханов иначе и нельзя было писать о Бачмане.

Рашид-эд-дин, в сочинении которого приведен еще один вариант легенды, тоже стоял на промонгольской позиции, хотя проявлял ее более умеренно [131, с. 38].

Возможно, что среди половцев и булгар бытовали и другие легенды о Бачмане. Этот вопрос пока не изучен. Все же не зря, вероятно, имя этого легендарного богатыря попадает в сочинение XVII в. «Дафтар-и Чингиз-наме». Историк М. А. Усманов пишет об этом следующее: «Достойна внимания, однако, лишь очень лапидарная фраза, в которой говорится, что «Ак-Туба была юртом Бачман-хана». Здесь имеется в виду, несомненно, тот Бачман, который был предводителем антимонгольского движения кыпчаков Поволжья и который был схвачен монголами между Волгой и ее рукавом Ахтубой. Следовательно, в XVI—XVII веках татарская литература еще помнила об этой весьма замечательной исторической личности» [157, с. 116].

В сравнительно-историческом плане достойно внимания еще одно упоминание имени Бачмана в татарском фольклоре. Речь идет о народной загадке, помещенной в сборнике Н. Исанбета, в которой рассказывается об обитании Бачмана на побережье и о его женитьбе на сказочной женщине с золотыми пальцами [68, с. 489]. То есть с течением времени имя Бачмана становится действительно легендарным. Ему приписываются черты сказочно-эпического героя. И все это говорит о том, что имя этого богатыря было достаточно популярно в среде татарского народа.

К эпохе монгольских завоеваний относят обычно и некоторые другие произведения татарского народа. В число таких входят упомянутые выше легенда «Дочь хана Алтынчяч», «Повесть о несгораемой царевне», сказка «Алтынчяч» [11, с. 5—8; 143, с. 21—23; 149, с. 179—187; 28, с. 165—173, 175—176]. Некоторые исследователи считают, что все они связаны с борьбой булгар с монгольскими завоеваниями и отражают события XIII в. [28, с. 159, 162].

«Легенда о несгораемой царевне» связывается с именами исторических деятелей — Тамерлана и булгарского хана Габдуллы. По содержанию она перекликается с

многочисленными вариантами легенды о разрушении города Булгары Тамерланом и основания нового царства — Казанского [133, с. 89—99; 157, с. 112—113, 117—121]. Дочь хана Габдуллы изображается здесь как легендарная царевна, объявленная святой за свой ум, доброту и целомудрие. Когда город был разрушен дотла, остались в живых лишь несгораемая царевна и два сына хана — Галибей и Алтынбик.

Более обобщено содержание сказки «Алтынчяч», хотя для нее главной является идея борьбы героини с падишахом. Но в этом произведении Алтынчяч уже отступает на второй план и основное место занимает сказочный герой.

Известный интерес в сравнительно историческом плане представляет сказание об Алпамыше. Не вызывает сомнения вопрос о древнем происхождении этого произведения, по крайней мере — задолго до монгольских завоеваний, то есть в XIII в. в период монгольских завоеваний различные национальные версии уже бытовали в народе. Но в них не отразились названные исторические события.

Сказание так или иначе было приурочено к историческим событиям более поздней эпохи. По этому поводу авторы «Истории казахской литературы» пишут: «Бóльшая часть фольклористов полагает, что древнее сказание об Алпамысе сложилось среди степных кочевников-скотоводов племени конрат в обстановке патриархально-родовых отношений на общем историческом фоне враждебных столкновений между калмыками и татарскими племенами Средней Азии (XV—XVII вв.), в период после завоевания Шейбани-хана (XVI в.), когда конратцы поселились в районе Термеза и озера Байсун» [61, с. 250; см. также: 49, с. 72]. Действительно, в казахском и узбекском версиях сказания речь идет о взаимоотношениях, столкновениях и борьбе между казахскими, узбекскими и калмыцкими богатырями.

Несколько иначе обстоит дело с татарской версией сказания. Здесь нет ни одного слова о калмыцких походах богатыря. И это вполне естественно. Ибо походы калмыков происходили вдали от Среднего Поволжья, где записана татарская версия сказания. Поэтому, нам кажется, что легче связать его содержание с монгольскими завоеваниями. Для такого предположения есть известные

основания. Одно из самых важных из них заключается в том, что, по сведениям Ибн-Фадлана, ал-Гарнати и некоторых других ученых-путешественников и писателей, легенды и предания о волжском богатыре были широко известны в народе уже в X—XII вв. Ибн-Фадлан подробно сообщает об одном из таких сказочных великанов: «Такин * (еще прежде) рассказывал мне, что в стране царя есть (один) человек (муж) чрезвычайно огромного телосложения» [123, с. 75]. Далее Ибн-Фадлан приводит рассказ булгарского царя об этом великане, о том, как он питается огромной рыбой, ежедневно выходящей из воды. Притом во время трапезы строго соблюдается определенный ритуал: отрезать от рыбы лишь столько, сколько им надо. Великан обладал какими-то магическими свойствами: смотрящий на него ребенок непременно умирал, если же смотрела беременная женщина, то тут же разрешалась выкидышем.

Интересен последний эпизод, приводимый Ибн-Фадланом. Он сам не видел такого живого великана. Вместе с булгарским царем ему удалось увидеть лишь его огромные кости... Как весь рассказ Ибн-Фадлана, так и заключительный эпизод перекликаются с рядом эпических сказаний других народов. Например, с описаниями подобного рода мы встречаемся в сказаниях о нартах, когда герои встречаются с костями умерших великанов [44, с. 273].

Из рассказа Ибн-Фадлана вытекает, что он, якобы, участник изображаемых событий. На самом деле здесь, видимо, мы имеем дело с фрагментом не дошедшего до нас героического сказания. Именно об этом свидетельствует перекличка приведенного отрывка с героическим эпосом других народов.

С близким к приведенному сообщением Ибн-Фадлана мы встречаемся и в энциклопедии Н. Хамадани: «Мы (царь) отправились, пока не увидели на реке Атыл некоего человека — рост его был двенадцать локтей, он имел большую голову и руки, а длина его ноги была размером в две четверти» [80, с. 152].

Еще более близкое, можно сказать, буквально перекликающееся с народно-эпическими традициями описа-

---

* Такин — один из спутников Ибн-Фадлана.

ние волжского богатыря дает Абу Хамид ал-Гарнати, побывавший в Булгаре в 1135—1136 гг. Поскольку оно имеет важное значение для понимания сохранившегося в основном в отрывках эпоса волжских булгар, приводим его полностью: «И видел я в Булгаре человека из потомков адитов, рост которого — больше семи локтей, я доставал ему до пояса. Он был сильным: брал заколотую лошадь и ломал ее кости, и рвал кожу и сухожилия быстро, в одно мгновение, я не мог разрубить ее с такой скоростью и топором. А царь Булгара изготовил для него кольчугу, которую он возил с собой на войну на повозке. А шлем у него из железа вроде большого котла. Он сражался такой огромной длинной дубиной из крепкого дуба, которую не сможет поднять сильный мужчина, а она в его руках была как палка в руке одного из нас» [122, с. 43]. О своей встрече с этим богатырем ал-Гарнати почти в тех же словах рассказывает еще раз: «И был он добрый, скромный; когда встречался со мной, то приветствовал меня и здоровался со мной почтительно...» [122, с. 61]. Приведенные слова во многом совпадают с описаниями богатырей народного эпоса. Они также основываются, очевидно, не столько на реальных наблюдениях путешественника, сколько на народно-эпических традициях. Вероятно, не зря книга, откуда взят этот отрывок, носит название «Подарок умам и выборки диковинок» [122, с. 49].

Все это значит, что представления об эпических богатырях-великанах, легенды и предания, быть может, и самостоятельные сказания об их деяниях были хорошо известны в древней Булгарии. Как и на всех тюркских языках, так и на булгаро-татарском, их называли *алып-алп*. Последнее отразилось в раннем памятнике татарской литературы «Кыйсса-и Юсуф» Али, относящемся к концу XII — началу XIII в. [28, с. 119; 45, с. 2].

Легенда о волжском богатыре встречается не только в трудах арабских путешественников, но и в сочинениях, созданных намного позже. Так, она повторяется в «Казанской истории» неизвестного автора XVI в. Притом названо и его имя — князь Аталык [69, с. 68]. То есть древняя легенда связывается с конкретными, современными автору историческими событиями. В связи с этим возникает своеобразный сюжет, хотя основ-

ные черты этого богатыря остаются такими же, что и у Ибн-Фадлана и ал-Гарнати [69, с. 70].

Известный татарский ученый К. Насыри считает, что подобные богатыри на самом деле жили в Булгарии. По его мнению, только этим можно объяснить широкую популярность легенд об этих богатырях [110, с. 82—83, 336]. Значит к легендам о богатырях К. Насыри подходит так же, как Ибн-Фадлан и ал-Гарнати.

Проходя через века, эти и подобные им народные предания и легенды, генетически связанные с эпосом, дошли до XX в.; свидетельство тому публикация С. Вахидовым легенды о жизни Алпа и строительстве города Булгар [32, с. 82]. Как в ней рассказывается, Алп был мужественным и сильным человеком. Он одной рукой мог спокойно поднять лошадь или корову. Кстати, эта деталь перекликается с сообщениями о булгарском великане, приводимыми ал-Гарнати. Далее сообщается о том, что основание города Булгар связано с именем сына Алпа, которого звали также Булгар...

В этой легенде и тюркское название Волги — Итиль — связывается с именем сына Алпа. В современном татарском произношении название Волги звучит *Идел*. В древности оно произносилось несколько иначе и ближе к тому, которое приводится в легенде: у Ибн-Фадлана — Атиль, у Йакута и ал-Гарнати — Итиль [123, с. 75, 104; 122, с. 56].

Ко всему сказанному можно добавить, что имя богатыря Алпа до сих пор популярно в народе. В Батыревском районе Чувашской АССР в 1967 г. записаны легенды, связанные с именем этого героя. В них рассказывается о том, что происхождение возвышенностей, холмов, которые встречаются в этом районе, связано с деятельностью Алпа. Здесь он выступает уже не столько как воин-богатырь, сколько как могущественный пахарь. (Видимо, это — позднейшее переосмысление образа богатыря в крестьянской среде.) Будто бы он пахал землю, иногда останавливался и встряхивал свои лапти. От этого, якобы, и образовались холмы [101]. Подобные эпизоды приводятся и в рассматриваемой легенде С. Вахидова.

Можно было бы предположить, что во всех приведенных выше легендах и преданиях или их фрагментах, прошедших через тысячелетие — с X по XX в.—

представлен образ одного и того же древне-булгарского эпического богатыря. Но чтобы мысль не была слишком категоричной, ограничимся гипотезой о том, что различного рода эпические творения о богатырях, защитниках интересов страны и народа, столетиями бытовали в татарском народе. И не только в виде легенд, преданий и фрагментов, но и как цельное художественно завершенное произведение. Поскольку слово «алпалып» на всех тюркских языках однозначно, то и имена булгарских богатырей то же должны были начинаться с этого слова, что мы видели при рассмотрении конкретных произведений. Вероятно, впоследствии сюжет известного в тюркоязычном мире сказания об Алпамыше слился с местными легендами и дал те варианты сказания, которые мы в настоящее время имеем.

В. М. Жирмунский, детально изучивший различные национальные версии сказания в сравнительно-историческом плане, приходит к выводу, что происхождение этого сюжета связано с богатырской сказкой, о чем свидетельствует алтайская версия «Алып Манаш». Вместе с передвижением кыпчакских племен на запад в своей древнейшей форме богатырской сказки оно перешло в Казахстан, в Башкирию и на Волгу. По мнению В. М. Жирмунского и некоторых других ученых [51, с. 41; 28, с. 21, 37], татарские варианты сказания восходят к одной из наиболее древних версий [48, с. 16]. Время его проникновения в Поволжье относится, очевидно, к XII—XIII вв., то есть к тому историческому периоду, когда кыпчакские племена обитали на огромных территориях южнорусских, западносибирских и современных казахстанских степей. Данное предположение подтверждается и тем, что в это время культурные взаимосвязи народов Поволжья с народами Средней Азии были достаточно интенсивными [63, с. 41, 44, 49—50, 54].

В данном случае важно то, что проникновение сюжета сказания о борьбе за независимость родного края относится к XII—XIII вв.,— к периоду, непосредственно предшествовавшему монгольскому нашествию или уже соприкасавшемуся с завоеваниями. С этой точки зрения основное содержание сказания, связанное с идеей защиты родного края от чужеземных завоевателей, приобретает большую актуальность именно в XII—

XIII вв. Ибо оно рассказывает о борьбе главного героя сказания Алпамши с ханом-захватчиком Кылтапом. Правда, против него он выступает в целях защиты своей невесты. Тем не менее этот традиционный сюжет в известном плане переосмысляется. Против Кылтапа борется не только Алпамша, но, как выше говорилось, и его невеста — богатырская дева Сандугач. Произведение заканчивается оптимистической идеей победы над вражеским царем. В этом плане оно соприкасается со многими творениями русского народного героического эпоса, где идея победы над завоевателями занимает господствующее место.

С эпохой монгольских завоеваний связано и другое, весьма своеобразное героическое сказание татарского народа «Ак Кубек» [129, с. 45—58, 142—152]. Как и многие другие эпические образцы татарского фольклора, оно имеется в составе алтайского героического эпоса [128, с. 204—212]. У абаканцев Н. Ф. Катановым записан и опубликован модернизированный, очень короткий, по жанровому своеобразию приближающийся к топонимическому преданию вариант [130, с. 373—374]. Известно еще одно, по содержанию весьма далекое от татарской версии произведение «Ак Кубек» у ногайцев, который был записан и опубликован П. А. Фалевым [158, с. 189—196].

Содержание сказания заключается в следующем. Родившийся необычным путем Ак Кубек с младенческого возраста вступает в острый конфликт с Коденханом. На схватку с Ак Кубеком хан посылает своего богатыря Салыр Казана. После расправы героя с Салыр Казаном хан оказывается вынужденным послать против могучего богатыря своего сына Мангуша, который тоже терпит жестокое поражение. Последняя битва в сказании идет уже между богатырем и самим ханом. В результате богатырь погибает от многочисленных ран [подробнее об этом см.: 155].

О том, что данное сказание бытует в среде тюркоязычных народов с XIII в., свидетельствуют труды арабских историков. В частности, известен вариант сказания ан-Нувейри, который в конце XIII — начале XIV в. (1279—1333) жил в Египте и оставил после себя огромную тридцатитомную энциклопедию [116, с. 121].

Содержание варианта из энциклопедии ан-Нувей-

ри, который, естественно, выдает их за подлинно исторические события, заключается в следующем. Однажды один из представителей племени Дурут по имени Мангуш — сын Котяна, вышел охотиться. Его встретил человек из племени Токсоба Аккубуль, взял в плен и убил. Ибо между обоими племенами существовало давнишнее соперничество. Отец Мангуша не знал о смерти сына и послал человека узнать о нем. Тот вернулся и сообщил, что Мангуш убит. Тогда отец Мангуша собрал людей своего племени и пошел войной на Аккубуля. Последний тоже приготовился к войне. Но Аккубуль и его племя потерпели поражение. Тогда Аккубуль отправил своего брата к Душихану. Брат Аккубуля пожаловался ему, что кыпчакское племя дурут вырезало его народ, и сказал ему, что если Душихан пойдет на них, то кроме дурутов, не встретит ни одного противника. «Тогда он (Души) двинулся на них со своими войсками, напал на них и большую часть их избил и захватил в плен» [151, с. 641].

Видно, что данный сюжет близко соприкасается с татарской версией сказания, правда, с некоторыми смещениями действующих лиц. Это своеобразное народно-эпическое отражение исторических событий XIII в., охвативших огромные территории. Ибо, судя по приведенному варианту, приглашение Душихана «подало повод к завоеванию кыпчакской земли монголами» [116, с. 121].

Как отмечают В. Тизенгаузен, Г. Н. Потанин и П. А. Фалев, этот же сюжет приводится и в книге известного арабского историка Ибн-Халдуна (1332—1406) «Книга примеров... истории арабов, персов и берберов и наций, живших с ними на земле». Мангуш, сын Котяна, у него назван Манкушем, сыном Китмира, противник его — Ак Кибяком. «Ход рассказа,— пишет автор,— указывает на то, что племя дурут из кыпчаков, а племя токсоба из татар, что все перечисленные племена не от одного рода и что тюрки, находящиеся в египетских землях, из кыпчаков» [151, с. 541, 542].

Приведенные факты говорят о том, что наиболее древние варианты сказания впервые были зафиксированы энциклопедистом ан-Нувейри, жившим в Египте, и каирским ученым, позднее верховным кадием Ибн-Халдуном. Однако это не дает основания утверждать,

что данное сказание было известно и в Египте или Тунисе (Ибн-Халдун жил и в Тунисе). Так, Г. Н. Потанин считает, что «эти сказки жили у половцев в Южной России, где их подслушал египтянин» и «сказка попала в мусульманский памятник Египта» [116, с. 121].

Можно допустить, однако, и другой, на наш взгляд, даже более вероятный, путь проникновения легенды в Египет. По имеющимся данным, ни ан-Нувейри, ни Ибн-Халдун никогда не бывали в прикаспийских и сибирских степях [151, с. 128; 87, с. 402—405, 431—458; 19, с. 192—201; 56, с. 3—45]. Следовательно, никто из них не мог «подслушать» сказание у половцев в Южной России. Значит, они либо заимствовали сюжет произведения из других, неизвестных нам источников, либо слышали его от представителей тюркоязычных народов в самом Египте. Последнее представляется более вероятным.

Как известно, еще в XII—XIII вв. в Египте были многочисленные (до 12 тысяч) воины — рабы тюркского происхождения — мамлюки [112, с. 176—191; 136, с. 83—90; 135, с. 228—241]. В XIII в. их предводители составили верхушку господствующего класса и захватили власть. Тюркская династия мамлюков правила в стране с 1250 по 1381 г. Возможно, что интересующее нас сказание принесли в Египет мамлюки, и оно было зафиксировано египетскими учеными, один из которых — Ибн-Халдун «пользовался покровительством мамлюкских султанов» [141, стлб. 16, 17]. На это указывают и заключительные строки архаического прототипа сказания, представленного у ан-Нувейри. Известно, что слово «мамлюк» по-арабски означает «раб», в частности, «белый раб» [141, стлб. 16], «невольник» [139, стлб. 581]. «...Отряды мамлюков султана и эмиров комплектовались из купленных рабов — тюрков, черкесов, курдов и др». [112, с. 180]. Это значит, что мамлюки составляли особую касту людей, оторванных от родины и проданных в рабство на чужбину — в результате не только беспрерывных межплеменных войн но, и, конечно, монгольских завоеваний. Именно поэтому вполне естественно звучат слова рассказчика об опустошительном набеге «Душихана», то есть монголов, в результате которого многие «из кыпчаков» [151, с. 542]

разбрелись по разным странам света: «В это-то время купили их купцы и повезли их в разные города и Земли» [151, с. 641]. Кстати, заметим, что ан-Нувейри передает эти слова от имени третьего лица, поэтому их эмоциональная нагрузка несколько уменьшается. Тем не менее они довольно убедительно объясняют появление мамлюков в Египте. Позже, уже «во второй половине XIII в., мамлюкские армии разгромили монголов (битва при Айн-Джалуте)» [141, стлб. 16].

В данном случае важно подчеркнуть следующее. Ан-Нувейри, первым зафиксировавший сказание, жил в конце XIII — начале XIV в. Сказание же с народно-эпической основой рассказывает о поводе, приведшем к монгольскому нашествию на земли кыпчаков. Главный герой произведения погибает. На наш взгляд, это является художественно правдивым отражением трагических исторических событий. Значит, архаический прототип сказания еще в домонгольский период широко бытовал в центральноазиатских и прикаспийских степях. Впоследствии сказание было приурочено к событиям, связанным с монгольскими завоеваниями, и приобрело новое значение.

Без широкого распространения на родине сказание, конечно, не могло попасть в книги чужеземного энциклопедиста и кадия.

Распространение предания у различных народов подтверждается не только конкретными историческими данными и существованием его национальных версий, но и некоторыми элементами содержания. Например, по поводу имени Салыр Казана и его совпадения с именем известного героя «Китаби Деде Коркуд» П. А. Фалев замечает, что это доказывает существование взаимосвязи между северными и южными тюрками. По мнению ученого, отдельные моменты произведения роднят «это предание с шаманскими рассказами, окрашенными буддизмом» [158, с. 191]. Об этом же свидетельствуют, например, описанная в сказании чудодейственная плеть Ак Кубека, способная оживить мертвого лебедя и восстановить разрушенную повозку, и отголоски тюрко-монгольской мифологии, отложившиеся в сказании в образе Мангуша. И не зря Г. Н. Потанин сопоставляет произведение с тангутской версией «Гэсэра», распространенной среди кочевого населения Тибетского

нагорья. Все эти данные позволяют сделать вывод о том, что создание эпоса относится, очевидно, к тому периоду, когда происходил «интенсивный исторический процесс тюркского этногенеза, который протекал с XI по XV в. на обширных пространствах степей от Алтая до Крыма и Дуная» [117, с. 124]. Этот процесс был подготовлен ранее существовавшим Тюркским каганатом (VI—VIII вв.). В последующее время под властью многочисленных тюркоязычных племен оказались степи Западной Сибири, Казахстана, Северного Приаралья и Прикаспия под главенством печенегов (X—XII вв.) и особенно кыпчаков в южнорусских степях [117, с. 124]. С этим историческим периодом и можно сопоставить время создания сказания. К данной же эпохе относится, очевидно, и проникновение в его сюжет элементов древней тюрко-монгольской мифологии.

* * *

Таким образом, тема борьбы за свободу родного края получила отражение в различных произведениях татарского народного эпоса. Исторические события, с которыми можно сопоставить те или иные сказания, относятся в основном к раннему средневековью — к XIII—XVI вв. События, связанные с защитой родного края и относящиеся к более позднему историческому периоду, найдут отражение в другом жанре татарского народного эпоса, вернее — лиро-эпоса — баитах.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Эпические сказания татарского народа соприкасаются с эпосом различных, главным образом, тюркоязычных народов. Общность может быть на разных уровнях. В данной работе речь шла в основном о сюжетах народных сказаний. Версии таких образцов татарского народного эпоса, как «Алпамша», «Ак Кубек «Йир Тюшлюк», «Курның улы», «Кузы-Курпяч и Баян-сылу», «Тахир и Зухра», имеются в творчестве различных тюркских народов. Для всех их национальных версий характерна общность основной сюжетной линии. Разумеется, развитие сюжета может существенно варьироваться в соответствии с эпическими традициями каждого народа в отдельности.

Некоторые эпические сказания известны лишь татарскому и башкирскому народам. К ним относятся такие произведения, как «Сказание о Туляке» и «Джик Мэрген».

В целом же татарские народные эпические сказания включают в состав своих сюжетов общие для тюркоязычного эпоса мотивы: рассказ о бездетных старике со старухой; вымаливание ими ребенка; чудесное рождение богатыря; его богатырское детство; одинокое детство богатыря; калечение им своих сверстников; добывание богатырского коня и оружия; одновременное рождение богатыря и его коня; отголоски магической неуязвимости героя; подстрекательство богатыря на поездку обиженными сверстниками или старухой; жестокие выпытывания у матери вести о суженой; острый конфликт между богатырем и его матерью; поездка богатыря за невестой, суженой или женой; встреча и столкновение, бой, битва со всевозможными чудовищами, змеями, дивами, аждахой, драконом, чужеземным ханом, царем или сословным противником; состязание жениха с невестой перед свадьбой; состязание богатыря с предста-

вительницами иной стихии; женитьба богатыря на представительнице иного мира или на своей суженой; возвращение невесты или жены; встреча с богатырской девой; отголоски легенд об островах амазонок; победа и возвращение героя; свадебный пир; сюжет «муж на свадьбе своей жены»; гибель героя или героини... Сюжетный состав эпических сказаний татарского народа чрезвычайно богат и разнообразен. И каждый из названных мотивов заслуживает специального сравнительно-исторического изучения. Нами же была предпринята попытка остановиться лишь на некоторых из них.

Наблюдается также общность эпических героев татарского и тюркоязычного эпоса в целом. Большинство богатырей или героев татарского народного эпоса встречаются в тюркоязычных эпосах: Алпамша — Алпамыш — Алпамыс; Ак Кубек — Ак Кобок — Ак Кобек; Йир Тюшлюк — Ер Тоштюк — Ер Тостик; Кузы-Курпяч — Козы-Корпеш — Кузы-Курпес; Джик Мэрген; Тахир и др. В отличие от эпических богатырей, героини народных сказаний в разных их национальных версиях выступают под разными именами: Сандугач — Барчин-сылу — Барчин-оим — Барсын-хылу.

В изображении противников героя в татарском и тюркоязычном эпосе в целом тоже много общего. Непримиримыми врагами богатыря выступают дивы — девы — дэвы. Таким же зловещим существом является Аждаха — Аждархо — популярнейший персонаж всей восточной мифологии и сказочного эпоса. В позднейшем татарском фольклоре аждаха известен как мифический змей, у которого после достижения ста лет появляются крылья, и он начинает летать [67, с. 968; 108, с. 190]. По происхождению же этот образ относится к известным персонажам древнеиранской демонологии, вошедшим в священный свод зороастризма «Авесту» в виде страшного змея Ажи-Дахака [94, с. 118]. В иранской и среднеазиатской мифологии аждахо — аждархо выступает в образе «исполинского дракона (иногда трехглавого), достигающего в длину нескольких километров, с огнедышащей пастью, втягивающей в себя попавшего на пути человека...» [140, с. 30—31]. Приблизительно такие же качества сохраняются у аждаха и

в татарском народном эпосе (в сказании «Йир Тюшлюк»).

Нередко противником богатыря выступает чужеземный хан, который посягает на его родину, семью, жену, невесту. В отличие от казахского, киргизского, узбекского, татарский народный эпос не дает подробного описания внешности чужеземного хана-захватчика. Подчеркивается лишь его жестокость, алчность, стремление захватить чужие земли, силой увезти к себе невесту или жену богатыря. А богатырь ведет жестокую борьбу против чужеземного хана.

В более поздних сказаниях главным врагом богатыря изображается хан (визир, бек), который в социальном отношении стоит выше богатыря.

Часто противник эпического героя совмещает в себе черты и злого духа, и социального врага. Так, в сказании «Ак Кубек» рассказывается о том, что богатырь совершает жестокий поступок, убивая ни в чем не повинного старика. Такая жестокость объясняется традициями народного эпоса. Но чтобы до конца понять его поступок, следует выяснить, против кого же он борется и кто такой Мангуш. При специальном изучении выясняется, что когда-то под именем Мангуша подразумевалось нечто более страшное, нежели просто человек. П. А. Фалев сообщает, что «у монголов Мангусом называется злой дух. Такое же значение имеет слово Мангус у урянхайцев» [158, с. 190]. В монгольском и якутском языках это слово имеет следующие значения: сказочное чудовище, ненасытный, жадный, обжора. Следует отметить также, что богатыри калмыцкого «Джангара» ведут борьбу с чудовищами-мангусами. «Мангас, мангус — антропоморфное существо, пожирающее людей. Принадлежит к добуддийскому, шаманскому пантеону. В отдельных песнях «Джангариады», возникших во времена глубочайшей древности, богатыри боролись с мангасами, но впоследствии, когда «Джангариада» оформилась как единая эпопея (середина XV в.), под мангасами стали подразумевать бесчисленных врагов калмыков (ойратов)» [34, с. 546]. Нечто подобное наблюдается и в сказании «Ак Кубек», в котором отразилось известное влияние древней тюрко-монгольской мифологии.

Если иметь в виду все представленные факты и считать, что сыну хана приписываются черты злого духа, становится вполне понятной и оправданной жестокость поступка Ак Кубека.

Продолжая сопоставления, можно было бы сказать, что в эпосе тюркских народов, составной частью которого являются татарские народные сказания, можно найти немало дополнительных общих моментов как в форме, так и в содержании отдельных эпических сказаний. Разумеется, это не дает основания игнорировать национальное своеобразие эпоса каждого народа в отдельности. Не отрицая наличия в этих произведениях типологического сходства, в то же время нужно подчеркнуть, что многое в них может быть объяснено связями генетическими. В истории тюркских народов для таких связей были вполне благоприятные условия. Ибо взаимное общение, политические, экономические и культурные связи в продолжение многих веков обусловливали интенсивный обмен духовными ценностями. К тому же нужно иметь в виду, что здесь речь идет в основном о сказаниях, относящихся к раннему средневековью, когда наблюдались весьма заметные передвижения различных племен и народов. Немалую роль в этом процессе сыграло и генетическое родство различных тюркских народов, то есть языкового барьера между отдельными племенами и народами по существу и не было.

В заключение следует сказать, что в данной работе лишь поставлен вопрос о типологии татарского народного эпоса и предпринята попытка осветить отдельные его стороны, касающиеся сюжета и композиции эпических сказаний. Сравнительно-историческое изучение системы образов и изобразительно-выразительных средств татарского народного эпоса остается проблемой будущих специальных исследований.

ЛИТЕРАТУРА

1. Абдылбаев Э. Об эволюционном развитии эпоса «Манас». Автореферат канд. дис. Фрунзе, 1967.
2. Авдеев И. И. и Струкова И. П. Тобольские и тюменские татары. Историко-этнографический очерк.— «Омская область», 1937, № 3.
3. Алексеенко Е. А. Кеты. Л., 1967.
4. Алиева А. И. Адыгейский нартский эпос. Москва — Нальчик, 1969.
5. Алпамыш. По варианту Фазила Юлдаша. Перевод Л. Пеньковского. Ред., предисл. и прим. В. М. Жирмунского. М., 1958.
6. Андреев М. С. Среднеазиатская версия Золушки.— По Таджикистану. Вып. 1. Ташкент, 1927.
7. Аникин В. П. Русский богатырский эпос. М., 1964.
8. Артамонов М. И. История хазар. Л., 1962.
9. Артамонов М. И. Очерки древнейшей истории хазар. Л., 1936.
10. Ауэзов М. О. Козы-Корпеш и Баян-сылу.— В кн.: Народный эпос «Кузы-Курпес и Маян-хылу». Уфа, 1964.
11. Балалар күңеле. Бишенче төп. Казан, 1921.
12. Бартольд В. В. Образование империи Чингисхана.— Записки Восточного отделения Российского археологического общества. Т. 10. СПб., 1896.
13. Бартольд В. В. Очерк истории Семиречья. Изд. 2-е. Фрунзе, 1943.
14. Баскаков Н. А. Введение в изучение тюркских языков. Изд. 2-е. М., 1969.
15. Батырлар жыры. Т. 1. Алматы, 1963.
16. Башкирские народные сказки. Под ред. И. Дмитриева. Уфа, 1949.
17. Башкирский народный эпос. М., 1977.
18. Башкорт халык ижады. Эпос. Икенсе китап. Өфө, 1973.
19. Бациева С. М. Социальные основы историко-философского учения Ибн-Халдуна.— В кн.: Памяти академика Игнатия Юлиановича Крачковского. М., 1958.
20. Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. 5. М., 1956.
21. Беляев Т. Куз-Курпячь. Башкирская повесть, писанная на башкирском языке одним Курайчем и переведенная на российский в долинах гор Рифейских 1809 года. Казань, 1812.
22. Березин И. Н. Сборник летописей. История монголов. Соч. Рашид-Эддина. История Чингисхана до восшествия его на престол.— Труды Восточного отделения императорского археологического общества. Ч. 13. СПб., 1868.

23. Бернштам А. Н. Историческое прошлое киргизского народа. Фрунзе, 1942.
24. Бернштам А. Н. Очерк истории гуннов. Л., 1951.
25. Бернштам А. Социально-экономический строй орхоно-енисейских тюрок в VI—VIII веках. М.— Л., 1946.
26. Бертельс Е. Э. К вопросу о традиции в героическом эпосе тюркских народов.— «Советское востоковедение», 1947, № 4.
27. Бичурин Н. Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. 1. М.— Л., 1950.
28. Борынгы татар әдәбияты. Казан, 1963.
29. Брагинский И. С. О таджикском эпосе «Гургули» и его художественных особенностях.— В кн.: Вопросы изучения эпоса народов СССР. М., 1958.
30. Валиханов Ч. Ч. Собр. соч. В 5-ти т. Т. 3. Алма-Ата, 1964 (на казахск. яз.).
31. Веселовский А. Н. Историческая поэтика. Л., 1940.
32. «Вестник научного общества татароведения», 1926, № 4.
33. Габараев С. Ш. К вопросу о народном мировоззрении в нартском эпосе.— В кн.: Сказания о нартах — эпос народов Кавказа. М., 1969.
34. Героический эпос народов СССР. Т. 1. М., 1975.
35. Героический эпос народов СССР. Т. 2. М., 1975.
36. Гимади Х. Г. Народы Среднего Поволжья в период господства Золотой Орды.— В кн.: Материалы по истории Татарии. Вып. 1. Казань, 1948.
37. Гомер. Одиссея. Перевод В. Вересаева. М., 1953.
38. Гордлевский В. А. Что такое «босый волк?» К толкованию «Слова о полку Игореве».— «Изв. АН СССР», 1947, т. 6, вып. 4.
39. Греков Б. Д., Якубовский А. Ю. Золотая Орда и ее падение. М.— Л., 1950.
40. Гринцер П. А. Древнеиндийский эпос. М., 1974.
41. Гринцер П. А. Эпос древнего мира.— В кн.: Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. М., 1971.
42. Гумилев Л. Н. Древние тюрки. М., 1967.
43. Давид Сасунский. Армянский народный эпос. М., 1958.
44. Далгат У. Б. Героический эпос чеченцев и ингушей. Исследование и тексты. М., 1972.
45. Джавад Алмаз. «Кисса-и Юсуф Али» — булгаро-татарский памятник.— XXV Международный конгресс востоковедов. Доклады делегации СССР. М., 1960.
46. Дюсенбаев И. О казахском социально-бытовом эпосе.— В кн.: Труды отдела народного творчества Института языка и литературы АН Казахской ССР. Вып. 1. Алма-Ата, 1955.
47. Жирмунский В. М. Введение в изучение эпоса «Манас».— В кн.: Киргизский героический эпос «Манас». М., 1961.
48. Жирмунский В. М. Вопросы генезиса и истории эпоса «Алпамыш».— Тезисы докладов и сообщений регионального совещания по эпосу «Алпамыш». Ташкент, 1956.
49. Жирмунский В. М., Зарифов Х. Т. Узбекский народный героический эпос. М., 1947.
50. Жирмунский В. М. Народный героический эпос. М.— Л., 1962.
51. Жирмунский В. М. Некоторые итоги изучения героиче-

ского эпоса народов Средней Азии.— В кн.: Вопросы изучения эпоса народов СССР. М., 1941.
52. Жирмунский В. М. Сказание об Алпамыше и богатырская сказка. М., 1960.
53. Жирмунский В. М. Тюркский героический эпос. Л., 1974.
54. Зарифов Х. Т. К изучению узбекского народного эпоса.— В кн.: Вопросы изучения эпоса народов СССР. М., 1958.
55. Зәкиев М. З. Татар халкы теленең барлыкка килүе. Казан, 1977.
56. Иванов Н. А. «Китаб аль-Ибар» Ибн-Халдуна как источник по истории стран Северной Африки в XIV веке.— В кн.: Арабский сборник. М., 1959.
57. Игнатьев Р. Сказания, сказки и песни, сохранившиеся в рукописи татарской письменности и в устных пересказах у инородцев-магометан Оренбургского края.— Записки Оренбургского отдела Императорского Русского географического общества. Вып. 3. Оренбург, 1875.
58. Инал-Ипа Ш. Д. Исторические корни древней культурной общности кавказских народов.— В кн.: Сказания о нартах — эпос народов Кавказа. М., 1969.
59. Иностранцев К. Хунну и гунны.— Труды тюркологического семинара. Вып. 1. Л., 1926.
60. Историческое обозрение ойратов или калмыков с XV столетия до настоящего времени. Соч. монахом Иакинфом. СПб., 1834.
61. История казахской литературы. Т. 1. Алма-Ата, 1968.
62. История Сибири. Т. 2. Л., 1968.
63. История Сибири. Т. 1. Древняя Сибирь. Л., 1968.
64. История Татарии в материалах и документах. М., 1937.
65. История Татарской АССР. Казань, 1968.
66. Исәнбәт Н. Татар халык мәкальләре. Т. 1. Казан, 1959.
67. Исәнбәт Н. Татар халык мәкальләре. Т. 3. Казан, 1967.
68. Исәнбәт Н. Татар халык табышмаклары. Казан, 1970.
69. Казанская история. Под. ред. В. П. Адриановой-Перетц. М.— Л., 1954.
70. Казахские народные сказки. Т. 1. Алма-Ата, 1971.
71. Каримуллин А. О возможном родстве отдельных индейских языков с тюркскими.— В кн.: Вопросы тюркского языкознания. Казань, 1976.
72. Каррыев Б. А. Эпические сказания о Кер-Оглы у тюркоязычных народов. М., 1968.
73. Касимов Э. С. Сатира и юмор в татарских народных сказках. Автореферат канд. дис. Казань, 1966.
74. Катанов Н. Ф. Известия Лоренца Лянге 1716 года о Сибири и сибирских инородцах. Тобольск, 1905.
75. Киреев А. Н. Башкирский народный героический эпос. Уфа, 1970.
76. Киреев А. Н. Позднейшие записи эпического сказания «Кузы-Курпес и Маян-хылу».— В кн.: Народный эпос «Кузы-Курпес и Маян-хылу». Уфа, 1964.
77. Киселев С. В. Древняя история Южной Сибири. М.— Л., 1949.
78. Климович Л. И. Заметки об эпическом творчестве на-

родов Советского Востока.— В кн.: Вопросы изучения эпоса народов СССР. М., 1958.
79. Кобланды-батыр. Казахский героический эпос. М., 1975.
80. Ковалевский А. П. Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921—922 гг. Харьков, 1956.
81. Козин С. А. Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 года. М.— Л., 1941.
82. Короглы Х. Огузский героический эпос. М., 1976.
83. Короглы Х. Огузский эпос (Сравнительный анализ).— В кн.: Типология народного эпоса. М., 1975.
84. Короглы Х. Узбекская литература. М., 1976.
85. Косвен М. О. Амазонки. История легенды.— «Советская этнография», 1947, № 3.
86. Котляр Е. С. Миф и сказка Африки. М., 1975.
87. Крачковский И. Ю. Арабская географическая литература.— Избр. соч. Т. 4. М.— Л., 1957.
88. Ксенофонтов Г. В. Ураангхай-сахалар. Очерки по древней истории якутов. Иркутск, 1937.
89. Ксенофонтов Г. В. Эллэйада. Материалы по мифологии и легендарной истории якутов. М., 1977.
90. Кузеев Р. Г. Происхождение башкирского народа. Этнический состав, история расселения. М., 1974.
91. Кулик С. Кенийские сафари. М., 1975.
92. Кычанов Е. И. Жизнь Темучжина, думавшего покорить мир. М., 1973.
93. Лубсан Данзан. Алтан тобчи. (Золотое сказание). Перевод с монгольского, введение, комментарий и приложение Н. П. Шастиной. М., 1973.
94. Литература древнего Востока. М., 1971.
95. Маадай-Кара. Алтайский героический эпос. М., 1973.
96. Мажитов Н. А. Об этническом составе населения Северной Башкирии в конце I тысячелетия н. э.— В кн.: Итоговая научная сессия Института истории, языка и литературы БФАН СССР за 1967 год. Уфа, 1968.
97. Мажитов Н. А. Происхождение башкир (историко-археологический анализ).— Археология и этнография Башкирии. Вып. 4. Уфа, 1971.
98. Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности. М.— Л., 1951.
99. Манас. Киргизский народный эпос.— В кн.: Героический эпос народов СССР. Т. 2. М., 1975.
100. Материалы по татарской диалектологии. Вып. 3. Казань, 1974.
101. Материалы фольклорного фонда Института языка, литературы и истории им. Г. Ибрагимова Казанского филиала АН СССР.
102. Махабхарата. Рамаяна. М., 1974.
103. Махмутов Х. О загадках «Кодекса Куманикуса».— В кн.: Тезисы докладов итоговой научной сессии за 1970 год Института языка, литературы и истории им. Г. Ибрагимова АН СССР. Казань, 1971.
104. Мәхмүтов Х. «Коман мәҗмугасы»нда табышмаклар.— «Казан утлары», 1969, № 11.
105. Мелетинский Е. М. Мифы древнего мира в сравни-

тельном освещении.— В кн.: Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. М., 1971.
106. Мелетинский Е. М. Народный эпос.— В кн.: Теория литературы. Основные проблемы в историческом освещении. Роды и жанры литературы. М., 1964.
107. Мурадова О. Представления о дэвах у таджиков средней части долины Зеравшана.— «Советская этнография», 1973, № 1.
108. Мухамедова Р. Г. Татары-мишари. Историко-этнографическое исследование. М., 1972.
109. Мәргән Кирәй. Башкорт халкының эпик комарткылары. Өфө, 1961.
110. Насыйри Каюм. Сайланма әсәрләр. 2 томда. Т. 1. Казан, 1974.
111. Насыйри Каюм. Сайланма әсәрләр. 2 томда. Т. 2. Казан, 1975.
112. Певзнер С. Б. Икта в Египте в конце XIII—XIV вв.— В кн.: Памяти академика Игнатия Юлиановича Крачковского. М., 1958.
113. Петросян А. О. О героическом эпосе народов Советского Союза.— В кн.: Героический эпос народов СССР. Т. 1. М., 1975.
114. Плетнева С. А. Хазары. М., 1976.
115. Потанин Г. Н. Дочь моря в степном эпосе.— «Этнографическое обозрение», 1892, № 1.
116. Потанин Г. Н. Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. Т. 2. СПб., 1893.
117. Потапов Л. П. Героический эпос алтайцев.— «Советская этнография», 1949, № 1.
118. Потапов Л. П. Этнический состав и происхождения алтайцев. Л., 1969.
119. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946.
120. Пропп В. Я. Русский героический эпос. М., 1958.
121. Протоколы заседаний Восточного отделения Русского археологического общества. Заседание 24 января 1908 г. Сообщение А. Н. Самойловича.—Записки Восточного отделения Русского археологического общества. Т. 20. Вып. 4. СПб., 1910.
122. Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу (1131—1153 гг.). Публикация О. Г. Большакова, А. Л. Монгайта. М., 1971.
123. Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу. Перевод и комментарий под редакцией И. Ю. Крачковского. М.— Л., 1939.
124. Путилов Б. Н. Русский и южнославянский героический эпос. М., 1971.
125. Путилов Б. Н. Типология фольклорного историзма.— В кн.: Типология народного эпоса. М., 1975.
126. Пухов И. В. Алтайский народный героический эпос.— В кн.: Мадай-Кара. Алтайский героический эпос. М., 1973.
127. Пухов И. В. Героический эпос тюрко-монгольских народов Сибири. Общность, сходства, различия.— В кн.: Типология народного эпоса. М., 1975.
128. Радлов В. В. Образцы народной литературы тюркских племен. Ч. 1. СПб., 1866.
129. Радлов В. В. Образцы народной литературы тюркских племен. Ч. 4. СПб., 1872.

130. Радлов В. В. Образцы народной литературы тюркских племен. Ч. 9. СПб., 1907.
131. Рашид-ад-дин. Сборник летописей. Т. 2. М.— Л., 1960.
132. Рустамхан. Узбекский героико-романический эпос. М., 1972.
133. Рәхим Г., Газиз Г. Татар әдәбияты тарихы. Казан, 1925.
134. Севортян Э. В. Этимологический словарь тюркских языков. М., 1974.
135. Семенова Л. А. К истории мамлюкского города.— В кн.: О генезисе капитализма в странах Востока (XV—XIX века). М., 1962.
136. Семенова Л. А. Основные направления развития феодального землевладения в Египте XV века.— «Советское востоковедение», 1958, № 3.
137. Семенов Ю. И. Как возникло человечество? М., 1966.
138. Серебренников Б. А. О некоторых структурных типологических параллелях между чувашским и тюркскими языками.— В кн.: Вопросы чувашского языка, литературы и искусства. Чебоксары, 1960.
139. Словарь современного русского литературного языка. Т. 6. М.— Л., 1957.
140. Снесарев Г. Н. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969.
141. Советская историческая энциклопедия. Т. 9. М., 1966.
142. Советская историческая энциклопедия. Т. 12. М., 1969.
143. Спутник по Казани. Справочная книжка города. Под ред. проф. И. П. Загоскина. Казань, 1895.
144. Суванбеков Ж. Героический эпос киргизского народа. Автореферат докторской дис. Фрунзе, 1970.
145. Суванбеков Ж. Кыргыз элинин баатырдык эпостору. Фрунзе, 1970.
146. Суходольский Л. Легенда о Туляке.— Вестник Императорского Русского географического общества. СПб., 1858.
147. Татар халык ижаты. Төз. Г. Бәширов, А. Шамов, Х. Ярми һәм Х. Усманов. Казан, 1951.
148. Татар халык ижаты. Әкиятләр (беренче китап). Төз. Х. Х. Гатина, Х. Х. Ярми, Казан, 1977.
149. Татар халык әкиятләре. Төз. Г. Бәширов, Х. Ярми. 1 китап. Казан, 1946.
150. Татары Среднего Поволжья и Приуралья. М., 1967.
151. Тизенгаузен В. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. 1. СПб., 1884.
152. Тизенгаузен В. Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. 2. М.— Л., 1941.
153. Тумашева Д. Г. Диалекты сибирских татар в отношении к татарскому и другим тюркским языкам. Автореферат докторской дис. М., 1969.
154. Улагашев Н. Алтай-Бучай. Ойротский народный эпос. Новосибирск, 1941.
155. Урманчеев Ф. Героическое сказание «Ак Кубек».— «Советская тюркология», 1977, № 3.
156. Урманчеев Ф. Халык авазы. Татар халык бәетләре тарихыннан очерклар. Казан, 1974.

157. Усманов М. А. Татарские исторические источники XVII—XVIII вв. Казань, 1972.
158. Фалев П. А. Ногайская сказка об Ак Кобеке.— Сборник музея антропологии и этнографии при Российской Академии наук. Т. 5. Вып. 1. Пг., 1918.
159. Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь. Вып. 1. М.— Л., 1931.
160. Халиков А. Х. Истоки формирования тюркоязычных народов Поволжья и Приуралья.— В кн.: Вопросы этногенеза тюркоязычных народов Среднего Поволжья. Казань, 1971.
161. Халиков А. Х. Татар халкының килеп чыгышы. Казан, 1974.
162. Храмова В. В. Западносибирские татары.— В кн.: Народы Сибири. М.— Л., 1956.
163. Хурлукга и Хемра. Саят и Хемра. Туркменский романический эпос. М., 1971.
164. Чиковани М. Я. Народный грузинский эпос о прикованном Амирани. М., 1966.
165. Шталь И. В. Эволюция эпического изображения. Четыре поколения героев «Одиссеи» Гомера.— В кн.: Типология народного эпоса. М., 1975.
166. Шорский фольклор. Записи, перевод, вступительная статья и примечания Н. П. Дыренковой. М.— Л., 1940.
167. Эр Тоштюк. Фрунзе, 1958.
168. Энциклопедический лексикон. Т. 6. СПб., 1836.
169. Ярми Х. Татар халкының поэтик иҗаты. Казан, 1967.
170. Әуезов М. Уақыт және әдәбиет. Алматы, 1962.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ *

Абдылбаев Э.— 63
Ал-Андалузи ал-Гарнати (XII в.) — арабский путешественник — 98, 99, 100
Ан-Нувейри (Нувейри) (1279—1332) — арабский энциклопедист — 102, 103, 104, 105
Али (конец XII — начало XIII в.) — татарско-булгарский поэт — 10, 18, 99
Ал-Омари — 9
Артамонов М. И.— 7
Ауэзов М. О.— 42, 75, 76
Бартольд В. В.— 89
Батор-хан-Тайцзи — предводитель ойратов в XVII в.— 90
Бату (Батый) (1208—1255) — монгольский хан — 93
Бачман — 92, 93, 94, 95, 96
Белинский В. Г.— 79
Березин И. Н.— 19
Бернштам А. Н.—31
Бертельс Е. Э.— 25
Бичурин Н. Я. (Иакинф) — русский китаевед первой половины XIX в.— 22, 23, 24
Брагинский И. С.— 40
Вахидов С.— 100
Владимир — 92
Гомер — 48, 88
Гордлевский В. А.— 15, 19
Гринцер П. А.— 14, 44
Гумилев Л. Н.— 25
Далгат У. Б.— 70
Джамуха — главный противник Чингисхана — 94
Джувейни — 94, 95
Дюсенбаев И. О.— 71
Ермак — 92
Жирмунский В. М.— 14, 20, 34, 47, 53, 86, 89, 90, 101
Закиев М. З.— 4, 7, 23, 26, 27
Иакинф — см. Бичурин Н. Я.
Ибн-Фадлан — арабский путешественник и писатель первой половины X в.— 98, 100
Ибн-Халдун (1332—1406) — арабский историк и социолог — 103, 104
Игнатьев Р.— 61
Исанбет Н.— 15, 18, 96
Иакуб ибн-Ну'ман — 10
Якут — 100
Кара-Чурин — 6
Каримуллин А.— 23
Каррыев Б. А.—39
Касимов Э. С.— 16
Катанов Н. Ф.—102
Кидайш-Покровская Н. В.— 33, 45
Кир — персидский царь — 20
Киреев А. Н.— 18, 71
Климович Л. И.— 40
Ксенофонтов Г. В.— 26
Кычаков И.— 21
Кулик С.— 56
Кучум — последний хан Сибирского ханства (умер не ранее 1598 г.) — 92
Лянге Л.— 90
Маркс К.— 9, 91
Мелетинский Е. М.— 14, 51, 67
Менгу-хан (Менгу-Тимур) (1266—1282) — хан Золотой Орды, внук хана Батыя — 93, 94
Мухамедова Р. Г.— 8
Насыри К.— 28, 100
Нурмагаметбетова О. А.— 33, 45
Пеньковский Л.— 80
Петросян А. А.— 64, 65, 79

* В именной указатель не вошли фамилии авторов, упоминаемых только в разделе «Литература».

Потанин Г. Н.— 83, 103, 104, 105
Потапов Л. П.— 3, 5, 64, 65
Пропп В. Я.— 14, 55, 58, 79, 92
Путилов Б. Н.— 14, 30
Пухов И. В.— 51, 65
Радлов В. В.— 90
Рашид-ад-дин — 19, 96
Рифтин Б. Л.— 14
Самойлович А. Н.— 40
Семенов Ю. И.— 44, 85, 86, 87
Серебренников Б. А.— 5
Снесарев Г. П.— 28
Суванбеков Ж.— 83
Суразаков С.— 70
Суходольский Л.— 60, 61
Тамерлан (Тимур) (1336—1405) — среднеазиатский государственный деятель, полководец, эмир — 96, 97
Темучин — см. Чингисхан
Тизенгаузен В.— 92, 103
Тумашева Д. Г.— 11
Угедей (1186—1241) — монгольский великий хан, третий сын Чингис-хана и его преемник — 93
Улагашев Н.— 65
Усманов М. А.— 96
Фалев П. А.— 102, 103, 105, 109
Фирдоуси (около 940—1030) — персидский и таджикский поэт — 48, 60, 88
Фрезер Д.— 67
Халиков А. Х.— 5, 22, 23, 25
Хамадани Н.— 98
Чингисхан (Темучин) (1155—1227) — монгольский хан и полководец — 19, 20, 21, 22, 24, 29, 43, 94, 95
Шейбани-хан (Мухаммед Шейбани) (1451—1510) — узбекский хан из династии Шейбанидов — 97
Энгельс Ф.— 9

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение 3
По следам Белого Волка 15
Чудесное рождение героя 32
Богатырское детство 45
Поиски невесты 58
Девы-воительницы, или амазонки Востока 79
За свободу родного края 88
Заключение 107
Литература 111
Именной указатель 118

Фатых Ибрагимович Урманчеев

ЭПИЧЕСКИЕ СКАЗАНИЯ ТАТАРСКОГО НАРОДА

Сравнительно-исторические очерки

Корректор *Э. А. Кузнецова*
Редактор *Л. Л. Биктимиров*
Технический редактор *Г. М. Семенова*
Обложка художника *Э. Я. Зарипова*

ИБ № 339.

Сдано в набор 23/I-79 г. Подписано к печати 20/II-81 г. ПФ 07016. Формат бумаги 84×108$^{1}/_{32}$. Печ. л. 3,75 (6,3). Уч.-изд. л. 6,54. Заказ А-78. Тираж 5100 экз. Цена 98 к.

Издательство Казанского университета, г. Казань, ул. Ленина, 2.

Полиграфический комбинат им. Камиля Якуба Государственного комитета Татарской АССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли. Казань, ул. Баумана, 19.

98 к.

ИЗДАТЕЛЬСТВО
КАЗАНСКОГО
УНИВЕРСИТЕТА